مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

جلد ۱۱

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
0322-6180738, 061-4519240

مقالاتِ حُجۃ الاسلام

جلد 11

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر آیۃ من آیات اللہ قاسم العلوم والخیرات

حُجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ

۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

مرتب

قاری محمد اسحاق

(مدیر ماہنامہ "محاسن اسلام" ملتان)

اِدارہ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان (0322-6180738)

مقالاتِ حجۃ الاسلام جلد 11

تاریخ اشاعت............ذوالقعدہ ۱۴۴۱ھ
ناشر............ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
طباعت............ساد تھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان
بائنڈنگ............ابوذر بک بائنڈنگ....ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گذارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس کام کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

اِدارۂ تالیفاتِ اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اسلامیات........انارکلی........لاہور
مکتبہ سید احمد شہید........اردو بازار.....لاہور
مکتبہ رحمانیہ........اُردو بازار .... لاہور
اسلامی کتاب گھر.....خیابان سرسید.....راولپنڈی
اسلامک بک کمپنی.....امین پور بازار.......فیصل آباد
مکتبہ رشیدیہ......سرکی روڈ......کوئٹہ
مکتبۃ الشیخ......بہادر آباد......کراچی
دالی کتاب گھر...گوجرانوالہ...مکتبہ علمیہ...اکوڑہ خٹک

دارالاشاعت........اُردو بازار........کراچی
قرآن محل......کمیٹی چوک......راولپنڈی
مکتبہ دارالاخلاص....قصہ خوانی بازار...... پشاور
مکتبہ اسلامیہ.....امین پور بازار.......فیصل آباد
ممتاز کتب خانہ.....قصہ خوانی بازار......پشاور
مکتبہ ماجدیہ......سرکی روڈ......کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق......شاہ فیصل کالونی......کراچی
مکتبہ نعمانیہ...گوجرانوالہ...اسلامی کتاب گھر...ایبٹ آباد

الامام محمد قاسم النانوتوی ریسرچ لائبریری مردان: 0341-9164891

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K
(ISLAMIC BOOKS CENTERE
119-121- HALLIWELL ROAD
BOLTON BLI 3NE. (U.K.)

اِجمالی فہرست

1	قبلہ نُما	3
2	تنویر النبراس من انکر تحذیر الناس	319
3	نسخہ جدیدہ الحظ المقسوم من قاسم العلوم	399
4	عکس قدیم الحظ المقسوم من قاسم العلوم	426

قبلہ نُما

عرضِ شارح

حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہٗ کی زندگی میں بعض حضرات نے آپ کے بعض مکتوبات طبع کرنے کا سلسلہ بنام مکتوبات قاسم العلوم شروع کیا تھا۔ اس کی پہلی جلد دو مکتوبوں پر مشتمل ہے جو خود حضرت ممدوح کی تصحیح سے ۱۲۹۲ھ میں شائع ہوئی تھی۔ یہ اب نایاب ہے۔ اس کا صرف ایک نسخہ کتب خانہ دار العلوم میں موجود ہے۔ اس کے مکتوبِ دوم میں جو شرح حدیث ابی رزین رحمہ اللہ پر آپ نے بزبانِ فارسی تحریر فرمایا ہے۔ اپنے مخصوص انداز متکلمانہ میں آپ نے حقائق شرعیہ پر کلام کیا ہے جن کو عقل وفہم کی حد سے اُوپر کی باتیں قرار دیتے ہوئے چھوڑا جاتا رہا ہے۔ اس میں بندہ کی نظر سے ایسے مضامین بھی گذرے جو اس کتاب ''قبلہ نما'' میں اِجمالاً مذکور ہوئے مگر اس میں مفصل تحریر فرمائے ہیں۔ غرض کہ علم الحقائق میں بے نظیر مضامین کا مجموعہ ہے۔ اس لئے احقر نے اِرادہ کیا تھا کہ اس کو اس طرح مرتب کردوں کہ ایک کالم میں اصل عبارت اور دوسرے میں اُس کا ترجمہ اُردو لکھ دیا جائے اور نیچے حسبِ ضرورت تشریح۔ اور چونکہ اس کا اندازِ بیان اور ترتیب ''لوائح جامی'' سے مشابہ دیکھی، بلکہ یہ محسوس کیا کہ اُس کے بعض مضامین کو پیشِ نظر رکھ کر اُن کی شرح کی گئی ہے۔ تو اَحقر نے اس مکتوب کا نام ''لوائح قاسمی'' تجویز کرلیا تھا۔ اور اس کتاب یعنی قبلہ نما کی بعض توضیحات میں کہیں کہیں حوالہ میں اسی نام کا استعمال بھی کیا ہے۔ اس کتاب قبلہ نما سے فارغ ہوتے ہی احقر نے اس خدمت کو شروع کردیا ہے۔ دُعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ترجمہ وتوضیح میں اس بے بضاعت کی مدد فرمائیں اور اس کی اشاعت کا بھی کوئی سبب پیدا فرمادیں۔

طالب دُعا　　　　احقر اشتیاق احمد

قادری نقشبندی مجددی غفر اللہ ذنوبہٗ وستر عیوبہٗ (۴ ذی قعدہ ۱۳۸۷ ہجری)

پیش لفظ

''تصانیف قاسمیہ'' عقل و نقل کے مختلف علمی معیاروں اور روایت و درایت کی مختلف فکری کسوٹیوں پر رکھا ہوا حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے نقدِ علم کا وہ اہم ترین حصہ ہیں کہ جنہوں نے ''اہلِ سنت والجماعت'' کے مسلک مستقیم کے عین مطابق سرزمینِ ہند پر ''دیوبند'' کو ایک محققانہ قرآنی، حدیثی، فقہی اور اِصلاحی مکتبِ فکر میں تبدیل کر دیا ہے اور آج یا مستقبل میں ہندوستان کی اسلامی علوم و معارف کی تاریخ کا کوئی بھی انصاف پسند محقق و مصنف ''دیوبند'' سے صَرفِ نظر کر کے اپنی کاوش پر علمی دنیا سے ناقص ''ناتمام اور نا قابل اعتبار ہونے کا الزام لینے کی جرأت نہیں کر پائے گا''۔

ہندوستان میں مسلمانوں سے سطوت و اِقتدار چھن جانے کے ایک نازک ترین تاریخی موڑ پر حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے الہامی علوم و معارف اگرچہ دفاعی رُخ سے سامنے آئے۔

لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اس دفاعی محاذ پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے اقدامی ذوقِ دعوت اور الہامی طرزِ تحقیق کے تحت ان کے قلم سے نکلے ہوئے لفظ لفظ نے وقت کے تقاضوں کی بھرپور رعایت کے ساتھ ایک نئے علم کلام سے علمی دنیا کو آشنا بنایا ہے۔

''مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید'' مجلس معارف القرآن اپنی اس خوش بختی پر نازاں ہے کہ حضرت الامام بانی دارالعلوم دیوبند کے فکر آفریں علوم کو تسہیل وتشریح کے ساتھ پیش کرنے کی آرزوئے اکابر اُس کے توسط سے پوری ہو رہی ہے۔ یقین ہے کہ ''علوم قاسمیہ'' کے سلسلے میں مجلس کا یہ اقدام علمی حلقوں کے واسطے اسلامیات پر ایک تحقیقی باب کا ایمان آفریں اضافہ اور دین حنیف کے دعوتی دائروں کے لئے دفاع واقدام کا یہ قیمتی سرمایہ عزیمت آفریں ثابت ہوگا۔

حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ، صدر مجلس معارف القرآن و مہتمم دارالعلوم دیوبند کی مجلس کی تصنیفی خدمات سے خصوصی دلچسپی اور گراں مرتبت علمی اور فکری راہنمائی ہی درحقیقت مجلس کا وہ بیش بہا اثاثہ ہے کہ جس نے مکتب فکر دیوبند کے رأس رئیس حضرت امام النانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے عظیم المرتبت علوم کی خدمت پر مجلس کو آمادہ کیا ہے۔

خدا کرے کہ مستقبل میں علمی حلقے کلام کے اس نقش جدید کی بنیادوں پر عصرِ حاضر کے متجسس ذہن کے لئے زیادہ سے زیادہ سامانِ طمانیت مہیا کر سکیں۔ مجلس حضرت حکیم الاسلام مدظلہ العالی کی علمی راہ نمائی اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب مدظلہ استاذ دارالعلوم دیوبند کی علوم قاسمیہ پر اس کاوشِ تشریح وتسہیل کے لئے سپاس گذاری کے لئے خوش گوار فرض کی ادائیگی کے ساتھ یہ علمی متاع نذرِ قارئین کر رہی ہے۔

محمد سالم قاسمی

معتمد عمومی مجلسِ معارف القرآن (دارالعلوم دیوبند)

مقدمہ از شارح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ و کفٰی والصلوٰۃ والسلام علٰی نبیّہٖ و رسولہ

محمد المجتبٰی و علٰی الہٖ و صحبہٖ و جمیع عبادہ الذین اصطفٰی

امابعد! آریہ سماج کے بانی وسرگروہ پنڈت دیانند سرستی نے اپنے مشن کی تبلیغ و اشاعت کے لئے یہ پروگرام بنایا کہ جس قدر مذاہب ہندوستان میں مروّج ہیں خواہ اُن کا بنیادی تعلق وید سے ہو یا اِسلام سے، یا عیسائیت سے ہو، سب کے خلاف جارحانہ اقدام کریں اورعوام کے قلوب میں جو عقائد ونظریات جاگزیں ہیں اُن کا استیصال کر کے اپنے خودساختہ نظریات وعقائد کی تخم ریزی کریں جن کا ماخذ اُن کے دعوے کے مطابق وِید ہیں جس کی خودساختہ تشریحات اور تفسیرات پر زور دینا شروع کردیا جو علماءِ سنسکرت کے نزدیک بھی غلط تھیں۔

جیسے وِید میں خدا کی صفت ''سرب شکتیمان'' جس کا صحیح ترجمہ قادرِ مطلق ہے۔اس کا ترجمہ یہ کیا ''بغیر کسی کی مدد کے سب کام خود کرلینے کی طاقت والا''۔اس قسم کی تحریفات کی بہت سی مثالیں سنسکرت کے عالموں نے اُن کی تصنیفات میں سے نکال کراُن کے معتقدوں کو چیلنج دیئے کہ اُن کو صحیح ثابت کریں مگر کوئی نہ کرسکا۔بہرحال جہاں تک ہندو مذہب کا تعلق ہے انہوں نے اس میں اچھی اصلاحات پر بھی اپنی قوم کے سامنے زور دیا جیسے نکاحِ بیوگان (بدھوابواہ) جس کو قدیم خیال کے ہندو بڑا پاپ

سمجھتے تھے۔ یا مورتی پوجا کا کھنڈن وغیرہ۔

اگر اپنے ویدک دھرم کے عقائد اور اعمال میں جو کچھ جائز یا ناجائز ترمیمات اُن کو کرنا تھیں وہ اپنی قوم تک محدود رکھتے اور اسلام پر کیچڑ نہ اُچھالتے تو علماء کو اُن سے معترض ہونے کی ضرورت نہ محسوس ہوتی۔

لیکن شاید اُنہوں نے اس پروگرام کو اس لئے ضروری خیال کیا کہ قوم کے خیال میں یہ بات نہ آنے دیں کہ اُن کی اصلاحات (مثل نکاحِ بیوگان وغیرہ) اسلامی نظام سے اخذ کی گئی ہیں جس کا نتیجہ اسلام کی عظمت کی صورت میں برآمد ہوسکتا ہے اس لئے اسلامی عقائد واعمال کے خلاف فلسفیانہ رنگ میں پروپیگنڈا کرنا قوم کو اس خیال سے دُور رکھ سکتا ہے۔ اس لئے اسلام پر کیچڑ اُچھالنا مفید مقصد سمجھا۔

بہر کیف انہوں نے اپنے پروگرام کے مطابق جب کہ رُڑکی کی چھاؤنی میں برسرِ بازار اِسلام پر حملے شروع کیے تو علمائے اسلام مقابل ہوئے جس کی کچھ اِجمالی روئیداد اس کتاب میں خود حضرت شمس الاسلام نے تحریر فرمائی ہے اور ''انتصار الاسلام'' میں اس سے زیادہ مفصل بیان کی گئی ہے۔ جن کا حاصل یہ ہے کہ پنڈت جی کے طرز عمل سے یہ ثابت ہوگیا کہ وہ کبھی مقابلہ پر نہ آئیں گے اور جب بھی مناسب موقع دیکھیں گے یعنی یہ کہ دندان شکن جواب دینے والوں سے جب میدان خالی پائیں گے تو پھر اُسی طرح کیچڑ اُچھالنے کا مشغلہ جاری کر دیں گے۔

اس فتنہ کے سد باب کے اس کے سوا اَب کوئی دوسری صورت نہیں تھی، کہ جو اعتراضات اُنہوں نے اپنی تحریرات میں پیش کئے۔

اور جن کو وہ اپنی کتھاؤں میں مجمعِ عوام میں بیان کرتے رہے اُن سب کے جوابات کو شائع کر دیا جائے تا کہ بالخصوص عوام مسلمین اُن کی ہفوات کی حقیقت سے باخبر ہو جائیں اور وہ اور اُن کے متبعین بھی سمجھ لیں کہ اسلامی اُصول دیو مالا کی کہانیاں نہیں بلکہ عقلِ سلیم کے معیار پر پورے اُترنے والے ہیں۔

ایسے گیارہ اعتراضات تھے جن کے جوابات پر حضرت شمس الاسلام نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے توجہ فرمائی۔ دس اعتراضات کے جواب رسالہ ''انتصار الاسلام'' میں تحریر فرمائے اور ایک اعتراض یعنی استقبال قبلہ کے جواب میں یہ ایک مستقل رسالہ سپرد قرطاس فرمایا۔ جوابات میں جو اِلتزام ''اِنتصار الاسلام'' میں ملحوظ رکھا گیا تھا وہ اس میں بھی قائم رکھا گیا۔ یعنی ہر سوال کے جواب کی دو تقریریں رقم فرمائی گئیں۔ ایک تقریر مختصر اور عام فہم جس کو دَندان شکن کہنا بے جا نہ ہوگا، کہ اس میں اکثر جوابات معترض کے مسلّمات ہی سے دیئے گئے ہیں۔ یعنی دشمن کے حربے کو اُسی کے سر پر لَوٹا دیا۔ دوسری تقریر مدلّل بدلائل عقلیہ جو تحقیقی جوابات پر مشتمل ہے۔

اسی طرح اس رسالہ ''قبلہ نما'' میں اَوّل اعتراض کی تقریر کر کے پھر دو قسم کے جوابات دیئے گئے۔ اَوّل عام فہم اور اُسی نہج کے تحتِ عنوان ''جوابِ اَوّل'' تحریر فرمایا، جیسے ''اِنتصار الاسلام'' میں قائم کیا گیا ہے۔ ایسے جوابات کی تقریر کے بعد پھر جواب ثانی کے عنوان کے ماتحت دوسری قسم کے جواب یعنی تحقیقی جواب مدلّل بدلائلِ عقلیہ کو سپردِ قلم کیا گیا۔ جس کو دو تقریروں میں تقسیم کر دیا۔

ایک کا عنوان ہے تقریر مجمل اور دوسری کا تقریر مفصل۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتابت جوابات کی ابتداء اسی اعتراض سے فرمائی گئی تھی۔ اسی لئے اعتراض کی تقریر پر یہ جلی عنوان قائم فرمایا ''اعتراضِ اَوّل'' اگر ''اِنتصار الاسلام'' کے بعد اس کی نوبت آتی تو بجائے عنوان مذکور ''اعتراض (۱۱)'' یا اعتراض یازدہم لکھا جاتا۔

اس لحاظ سے رسالہ ''انتصار الاسلام'' میں جو اِعتراض سب سے پہلے مذکور ہوا اُس پر اِعتراض (۲) کا عنوان ہونا چاہیئے تھا، مگر اس پر طابع و ناشر نے نمبر (۱) لگا دیا۔ شاید اس لئے ایسا کیا گیا کہ طباعت و اشاعت میں تقدُّم اس کو حاصل ہوا۔ اس اعتبار سے ترتیب کی ابتداء وہیں سے محسوب کی۔

مگر بنا بریں یہ مناسب تھا کہ قبلہ نما میں نمبر (۱۱) لگایا جاتا اور یہ نوٹ دے دیا

جاتا کہ دس اعتراضوں کے جواب ''انتصار الاسلام'' میں مذکور ہو چکے ہیں گیارہویں اعتراض کے جواب پر یہ پوری کتاب مشتمل ہے۔ بہر حال ناظرین رسالۂ ہذا ابتداء میں عنوان ''اعتراضِ اوّل'' کو دیکھ کر اعتراض ثانی و ثالث کی جستجو میں ورق گردانی نہ فرمائیں کہ اس رسالہ کا بیشتر حصہ صرف اسی ایک عتراض کا جواب ہے۔

اس مقصد سے فراغت کے بعد زیرِ عنوان تتمہ ایسے شبہات کے جوابات قلمبند فرمائے ہیں جو اہلِ علم کو تقریرات مذکورۂ کتاب کے دوران میں پیش آسکتے ہیں چونکہ یہ جوابات طویل تھے اس لئے اُن کو آخر میں بذیل عنوان ''تتمہ'' تحریر فرمایا گیا۔

اس سے قبل حجۃ الاسلام و براہین قاسمیہ اور ''اِنتصار الاسلام'' کی تصحیح و تسہیل کما حقہ کی گئی۔ جن کو ادارۂ مجلس معارف القرآن نے دیدہ زیب کتابت و طباعت اور صحت کے پورے اہتمام کے ساتھ شائع کیا جو ہر اِعتبار سے مطبوعات سابقہ سے بہت فائق ہیں، اُن ہی اِلتزامات کی پابندی کا جو مذکورہ بالا تینوں کتابوں میں قائم کئے گئے ہیں، یعنی مطبوعات قدیمہ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تصحیح کتاب میں سعی بلیغ، توضیحات وحلِ مضامین مشکلہ کا پورا اہتمام، پھر کتابت میں سلیقہ کے ساتھ فواصل کی ملاحظہ رعایت کہ مطالعہ کرنے والوں کو فہم مضامین میں اس سے پوری مدد ملتی ہے، ان شاء اللہ اس کتاب ''قبلہ نما'' میں بھی پورا خیال رکھا گیا ہے۔

نیز مناسب مواقع پر ایسے عنوانات کے اضافے بھی کئے گئے جو مقصدِ کلام کی طرف راہنمائی کرنے والے ہیں جیسے کہ مذکورہ بالا کتب میں کئے گئے ہیں۔ اور اُن کے اس خاص نہج پر اس میں بھی عمل کیا گیا کہ تشریحی جملوں کو اصل عبارت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سے ممتاز رکھنے کے لئے بین القوسین مندرج کیا گیا۔ قوسین کے انداز کے ساتھ اس طرح ( ) لیکن اگر حضرت مصنف کے کسی جملہ معترضہ کو قوسین کے درمیان کر دینا مناسب معلوم ہوا تو ایسے موقع پر ہم نے قوسین کے بجائے خطوط وحدانی کا استعمال کیا ہے۔ اس طرح { } اس لئے جہاں یہ صورت سامنے آئے تو

اس کو اصل کتاب کا مضمون سمجھا جائے۔

حسبِ معمول سابق اس کتاب میں بھی مواقع فصل کو واضح کرنے کا اہتمام رکھا اور وقفہ کے نشان (،) اور ختم جملہ کے نشان (۔) کو اس کے مناسب موقع پر لگایا گیا ہے۔ کیونکہ ایسے نشانات فہم مضامین میں پوری مدد دیتے ہیں اور صرف یہی مختصر اشارے شرح کا کام دے دیتے ہیں اور بعض اوقات تو بڑے مغالطے اور اُلجھن سے بچا لیتے ہیں۔ مثلاً اسی کتاب میں مطبوعہ سابقہ میں ایک جملہ اس طرح لکھا ہے:

''یہی وجہ ہے کہ ہر کمالِ حدوث وبقاء میں وجود صاحبِ کمال کا محتاج ہے''۔

یہاں پڑھنے والے کو جو معنے متبادر ہوں گے (لام کا زیر ہوتے ہوئے) وہ یہ ہوں گے کہ حدوث وبقاء کے کمال میں وجود محتاج ہے صاحب کمال کا۔

اور یہ معنے مقصد کے بالکل برعکس ہیں۔ اب اس جملہ کو جس طرح ہم نے لکھا ہے دوبارہ درج ذیل کرتے ہیں، مطالعہ کیجئے۔

''یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث وبقاء میں وجودِ صاحب کمال کا محتاج ہے''۔

اب اصل بات واضح ہوئی، یعنی وجود محتاج الیہ ہے۔ ہر کمال کا پیدا ہونا اور باقی رہنا وجود ہی پر موقوف ہے۔ دیکھئے ایک چھوٹے نشان نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ اس نشان کے بعد ہمیں اس پر کوئی نوٹ دینے کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

تنبیہ

واضح رہے کہ بہ سلسلۂ تخلیقِ عالم واستقبالِ قبلہ پنڈت دیانند کے اعتراضات کے پیشِ نظر حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کو بعض ایسی حقائق کو مظہرِ عام پر لانا پڑا جو عام لوگوں کے فہم سے بالاتر تھیں۔ جیسے بُعد مجرد اور وجود منبسط، اور بعد مجرد میں وجود منبسط کے انعکاس کی نوعیتیں اور بہت سے دقائق ہیں جو ضمناً مذکور ہوتے چلے گئے۔ یا وہ مسائل جو مسئلۂ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی ابحاث میں حضرات عارفین صوفیاء کرام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے بیان فرمائے۔

یہ سب دقائق وحقائق ہیں، عقائد کے مرتبہ میں نہیں ہیں کہ اُن پر ایمان لانا واجبات میں سے ہو، اور ثبوت ایمان و اِسلام کے لئے اُن کا سمجھنا ضروریاتِ دین میں داخل ہو۔ اگر کوئی ان حقائق ودقائق سے قطعاً ناواقف ہو تو اس کے ایمان میں ذرّہ برابر کمی نہ آئے گی۔ اگر کوئی ان تمام نظریات کو سمجھ لینے کے بعد بھی اِنکار کرے، مثلاً یہ کہے کہ اللہ نے کعبہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے کا حکم دیا اس کی تعمیل میں ہم اُدھر کو منہ کرلیتے ہیں، بس اس سے زائد کو ہم کوئی چیز نہیں سمجھتے۔

یا یہ کہے کہ ہم تو اس پر اِیمان رکھتے ہیں کہ تمام زمینوں اور آسمانوں کو اور اُن میں جس قدر مخلوقات ہیں ان سب کو اور ہم کو اللہ نے پیدا کیا وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اُس کے بندے، بس ہم تو اتنی ہی بات کے قائل ہیں۔ یہ تنزّلاتِ وجود کے نظریات ہم نہیں جانتے، نہ ہمیں ان پر یقین ہے تو شریعت اُن پر نہ کافر کا حکم لگائے گی، نہ فاسق کا، نہ اُن کو گنہگار سمجھا جائے گا، نہ توبہ پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ اسی درجہ کی بات ہے کہ ایک شخص آم کھا رہا ہے اور اُن سے لُطف اندوز ہو رہا ہے۔ اور دوسرا اُس کی پیدائش پر غور وفکر کررہا ہے اور سوچ رہا ہے کہ ایک گٹھلی کو درخت بننے میں کن مراتب سے گذرنا پڑا، زمین کی طرف سے کس کس قوت نے اس میں کیا کیا تصرفات کئے۔ پہلا شخص کہتا ہے کہ میاں چھوڑو ان قصوں کو، ہمیں تو آم کھانے سے مطلب ہے، پیدا کرنے والے نے جس طرح چاہا آم پیدا کرکے ہمیں دے دیئے۔ آم کھاؤ اور اللہ کا شکر کرو۔ تو کون ہے، جو اس کہنے والے کو قابلِ ملامت قرار دے۔

والسلام

اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد للّٰہ ربّ العلمین، والصلوٰۃ والسّلام علٰی رسوله سیّدنا محمّدٍ خاتَمِ النّبیّین، و علٰی اٰله واصحابه اجمعین، وعلٰی مَنِ اتّبَعَهُمْ اِلٰی یَوْمِ الدّین.

وجہ تالیف

بعد حمد وصلوٰۃ بندۂ ہیچمدان سراپا گناہ محمد قاسم ناظرین اوراق کی خدمت میں عرض پرداز ہے کہ بارہ سو پچانوے ہجری (۱۲۹۵ھ) آخر رجب مطابق آخر جولائی ۱۸۷۸ء وساون ۱۲۸۵ف) میں پنڈت دیانند صاحب نے رُڑکی میں آکر سرِ بازار مجمع عام میں مذہب اسلام پر چند اعتراض کئے۔

حسب الطلب بعض احباب اور نیز بتقاضائے غیرتِ اسلام یہ ننگِ اہل اسلام بھی شروع شعبان میں وہاں پہنچا۔ اور آرزوئے مناظرہ میں سولہ سترہ روز وہاں ٹھہرا رہا۔ ہر چند چاہا کہ مجمع عام میں پنڈت جی سے اعتراض سُنوں اور بالمشافہ بعنایتِ خداوندی اُسی وقت اُن کے جواب عرض کروں مگر پنڈت جی ایسے کاہے کو تھے جو میدانِ مناظرہ میں آتے جان چرانے کے لئے وہ داؤ کھیلے کہ کاہے کو کسی کو سُوجھتے ہیں۔

﴿اس کی وجہ یہ تھی کہ چاندا پور ضلع شاہ جہاں پور کے دوسرے سال کے میلہ خدا شناسی کو جو کہ ۱۴، ۱۵/ربیع الاوّل ۱۲۹۵ھ میں منعقد ہوا تھا، ابھی تین ہی مہینے گذرے تھے۔ اس میلے میں پنڈت جی بھی براجمان تھے اور حضرت شمس الاسلام کی دُھواں دھار تقریروں اور تبحر علمی اور وزن دار دلائل سُن کر یہ سمجھ چکے تھے کہ عافیت اسی میں ہے کہ اس شخص کے مقابلہ پر نہ آئیں، چنانچہ وہاں تحقیق مذاہب کے نام سے مختلف مذاہب کے پیرووں کا اجتماع ہوا تھا۔ اس میں پنڈت جی

نے سنسکرت زبان میں ایک مختصر تقریر بھی عیسائی صاحبان کے اِصرار پر مجبور ہو کر کی تھی۔لیکن جب حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ان کے جواب میں تقریر کے لئے سامنے آئے تو وقت کے ختم ہونے کا غلط عذر کر کے چل دیئے۔ ہر چند اصرار کیا گیا کہ اب آپ ہمارے جواب بھی تو سُن لیجئے مگر نہ مانے، پھر دوسرے دن بھی اُن کو آنے کی دعوت دی گئی، مگر نہ آئے تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بنا چاری مجمع عام میں جوابات کی تقریر کر دی تھی۔اس مباحثہ کے مفصل حالات ''مباحثہ شاہ جہاں پور''میں مذکور ہیں۔اب یہاں رُڑکی میں جب میدان خالی پا کر برسرِ عام جلسے کر کے اعتراض کئے تو وہاں کے مسلمانوں کی دعوت پر حضرت ممدوح رحمۃ اللہ علیہ اپنی بیماری کی پرواہ نہ کرتے ہوئے خلاف توقع وہاں جا پہنچے۔اب پنڈت جی کے لئے مناظرے سے جان چرانے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہا تھا۔یہ دیکھ کر کہ ۔ ع

جس سے ہم جان چراتے تھے مقابل ہے وہی

اگر اپنی قوم میں آبرو بچانے کے لئے داؤ پیچ نہ کھیلتے تو اور کیا کرتے۔﴿

اعتراض تو مجمع عام میں کیا کئے (یعنی کرتے رہے) پر مناظرہ میں اپنی قلعی کُھلنے کا وقت آیا تو پچاس آدمیوں سے زیادہ پر راضی نہ تھے۔

وجہ پوچھی تو اندیشۂ فساد زیبِ زبان تھا۔مگر نہ پہلے مناظروں کی نظیروں کا کچھ جواب، نہ حُسنِ انتظامِ سرکاری پر کچھ اعتراض۔﴿پہلے مناظروں سے میلہ خداشناسی چاندا پور کے مناظرے مراد ہیں کہ وہاں پر بھی اِسلام پر اعتراضات ہوئے۔جن کو مسلمان تحمل اور سکون کے ساتھ سُنتے رہے اور قطعاً کوئی فساد نہیں ہوا۔خود آپ نے عام مجمعوں میں اسی شہر رُڑکی میں اسلام پر اعتراضات کئے تو کس نے فساد کیا، اگر بالفرض ایسا ہو بھی تو اُمن کے قیام کی ذمہ دار گورنمنٹ ہے۔آپ کو اُس کے حُسنِ انتظام پر بھروسہ کرنا چاہئے۔﴿

ٹلانے کے لئے دعوائے بے دلیل سے مطلب تھا۔رمضان کی آمد آمد اُن کو بھی معلوم تھی اور اس کی وجہ سے یہ اُمید تھی کہ کچھ اور دِن ٹلیں تو یہ لوگ (یعنی علماءِ اسلام) آپ ٹل جائیں گے۔اس لئے منتیں کیں، غیرتیں دِلائیں، حجتیں کیں، سعیتین

کرائیں مگر وہاں وہی نہیں کی نہیں رہی مجمعِ عام کی جا (جگہ) بدشواری دوسو تک آئے مگر اپنے مکانِ تنگ کے سوا اور کہیں راضی نہ ہوئے۔ وقت صبح کے بدلے چھ بجے شام کی ٹھہرائی۔ کمی وقت کی شکایت کی تو نو بجے تک کی اجازت آئی۔

مطلب یہ تھا کہ ہماری فرودگاہ سے بلکہ شہر سے ان کا مکان ڈیڑھ میل پر تھا۔ نو بجے فارغ ہو کر چلے تو دس بجے پہنچے۔ ایک گھنٹہ میں نماز سے فارغ ہوئے۔ اُس وقت نہ بازار کھلا ہوا، جو کھانا مول لیجئے۔ نہ خود پکانے کی ہمت جو یوں اپنا کام کیجئے۔ علاوہ بریں برسات کا موسم، مینہ برس گیا (کیونکہ ساون کا مہینہ تھا) تو اور بھی اللہ کی رحمت ہوگئی، غرض اُن کا یہ مقصد تھا کہ یہ لوگ تنگ ہو کر چلے جائیں اور ہم بیٹھے ہوئے بغلیں بجائیں۔ پھر اس پر تحریر و تقریر کی شاخ اور اُوپر لگی ہوئی۔ غرض کچھ تو بوجہ نمازِ مغرب وقت مذکور میں گنجائش نہ تھی۔ رہی سہی اس تدبیر سے گئی گذری۔

مگر جب بنامِ خدا ہم نے ان سب باتوں کو سر رکھا تو من جملہ اُن شرائط کے اُن کے مکان پر مناظرہ ہونے کو سرکار نے اُڑا دیا۔ حکامِ وقت نے قطعاً ممانعت کردی کہ سرحد چھاؤنی اور رُڑکی میں مناظرہ نہ ہونے پائے اور اس سے خارج ہو تو کچھ ممانعت نہیں۔ اس پر ہم نے میدان عیدگاہ وغیرہ میں پنڈت جی سے التماسِ قدم رنجہ فرمائی کیا تو پنڈت جی کو اپنے دِن نظر آئے۔ اور سوائے اِنکار اور کچھ نظر نہ آیا۔ لاچار ہو کر ہم نے یہ چاہا کہ اپنے اعتراض ہی بھیج دو۔ تاکہ ہم ہی مجمع عام میں اُن کے جواب سنا دیں۔ اور مرضی ہو تو آؤ مناظرہ تحریری ہی سہی۔ مگر جواب تو دَر کنار، پنڈت جی نے اپنی راہ لی، شکرم پر بیٹھ یہ جا وہ جا، مجبور ہو کر یہ ٹھہرائی کہ جو اُن کے اعتراض سُننے والوں سے سُنے ہیں اُن کے جواب مجمع عام میں سنا دیں۔ مگر چونکہ یہ بات ایک جلسہ میں ممکن نہ تھی اور ہم کو دربارۂ توحید و رسالت وغیرہ ضروریاتِ دین واسلام پر بھی کچھ عرض کرنا تھا اور بوجہ ہجومِ بارش وخرابیِ راہ وقرب رمضان شریف زیادہ ٹھہرنے کی گنجائش نہ تھی۔ ایک جلسہ میں تو اُن تین اعتراضوں کے جواب سُنائے جو سب میں

مشکل تھے اور دو جلسوں میں توحید و رسالت کا ذکر کر کے شب بست وسوم (۲۳) ماہِ شعبان کو رُڑکی سے روانہ ہوا اور ایک دن منگلور اور دو تین دیو بند ٹھہر کر ستائیسویں کو اس قصبہ ویرانہ میں پہنچا جس کو نانوتہ کہتے ہیں اور اس خاکسار کا وطن بھی یہی ہے۔ یہاں آ کر یہ چاہا کہ بنامِ خدا در بارۂ اعتراض پنڈت صاحب اپنے ارادۂ مکنون کو پورا کروں یعنی اُن کے جوابوں کو لکھ کر نذرِ احباب کروں۔ تا کہ اُن کو تو اس نامۂ سیاہ کے حق میں دُعا کا ایک بہانہ ہاتھ آئے۔ اور اللہ تعالیٰ کی عنایت اور رحمت اور مغفرت کو اپنی کارگزاری کا موقع ملے۔ مگر الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے میرا اِرادہ پورا کیا۔ اور میری فہم نارسا کے اندازے کے موافق اعتراضات مذکورہ کے جوابات مجھ کو سجھائے۔ اب اوّل اعتراضات عرض کرتا ہوں اور اُن کے ساتھ اُن کے جوابات عرض کرتا ہوں۔

اعتراضِ اوّل

یہ پوری کتاب اسی ایک اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ باقی اعتراضات کے جوابات ''انتصار الاسلام'' میں ملیں گے۔ مقدمۃ الکتاب میں اس کے بارے میں جو عرض کیا گیا ہے اُس کا مطالعہ فرما لیا جائے۔ ۱۲۔ (اشتیاق احمد عفا اللہ عنہ)

مسلمان ہندوؤں کو بُت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں۔ جو جواب مسلمان دیتے ہیں وہی بعینہٖ بُت پرست کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے مسلمان بھی بُت پرستوں سے کم نہیں۔

جواب: افسوس! ہزار افسوس !! پنڈت دیانند صاحب کے کمالات کا ہندوؤں میں ایک غوغا ہے۔ اعتقاد کی یہ نوبت کہ نام کی جگہ لقب ''سُرسُتی'' ﴿ہندوؤں کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا نے ''برہما جی'' کو پیدا کیا اور ''برہما جی'' نے برہمانڈ (یعنی جہان) کو۔ اور ''سُرسُتی'' ان کی جورو تھی یعنی عقل ایک عورت کی صورت میں مجسم ہو کر ان کی بیوی بن گئی ان محترمہ کا نام نامی سُرسُتی تھا۔ پنڈت جی کے اس لقب کا مفہوم یہ تھا کہ وہ بھی سُرسُتی کی طرح عقل مجسم ہیں﴾ ہی زبان پر رہ گیا۔ مگر اس پر پنڈت جی کا یہ حال ہے کہ آسمان کو خاک میں

ملائے دیتے ہیں۔ ''استقبالِ'' کعبہ اور بُت پرستی کو برابر کردیا۔ اگر خود پنڈت جی کو ایسی باتوں میں فرق کرنا نہیں آتا تو یہ شہرۂ کمال کس خیال پر مبنی ہے۔ اور اگر دیدہ و دانستہ یہ حال ہے تو پھر اور کچھ احتمال ہے۔

میں کیا عرض کروں ''عاقلاں خود میدانند''۔ ﴿انگریزی حکومت کی افتراق انگیز پالیسی پر حجۃ الاسلام کے مقدمہ میں ہم اظہار حقیقت کر چکے ہیں۔ وہاں سے ایسے اشارات کا حل نکل آئے گا۔ خلاصہ یہ کہ اعتراض بغرضِ اعتراض۔ اور مقصد اقوامِ ہند کے مابین نفاق وشقاق کی آگ کو ہوا دینا۔ لیکن جب یہ سلسلہ چل پڑا تو علماءِ اسلام کو دفاع کے لئے مجبور ہونا پڑا۔﴾

استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی میں وجوہِ فرق کی تفصیل

وجہِ فرق باعتبار مفہوم ''استقبال''

اَوّل تو لفظ ''استقبال کعبہ'' اور لفظ ''بُت پرستی'' ہی اس پر شاہد ہیں کہ بت پرستی کو توجہ الی الکعبہ کے ساتھ کچھ نسبت نہیں لفظِ اَوّل (یعنی استقبال کعبہ) کا مفہوم فقط اتنا ہے کہ کعبہ کی طرف منہ ہو۔ اور بُت پرستی کا حاصل یہ ہے کہ بُت معبود ہوں۔ ہاں اگر اہل اسلام بھی دعوائے کعبہ پرستی کرتے، تو پھر پنڈت جی کا اعتراض بجا تھا۔ مگر اہلِ اسلام میں سے جس سے چاہو پوچھ دیکھو، کوئی مفہوم کعبہ پرستی سے واقف ہی نہیں۔

چراغِ مردہ کجا نورِ آفتاب کجا ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

وجہِ فرق باعتبارِ لزومِ نیتِ استقبال

دوسرے اہلِ اسلام کے نزدیک کعبہ کی طرف منہ ہونا چاہئے۔ نیتِ استقبال کی بھی ضرورت نہیں، چہ جائیکہ ارادۂ عبادت۔ البتہ خدا کی عبادت کی نیت اور اُس کا اِرادہ ہونا ضرور ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر وہ نماز اہلِ اسلام کے نزدیک معتبر نہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اہلِ اسلام اللہ کی عبادت کرتے ہیں، کعبہ کی عبادت نہیں کرتے اور بُت پرستی کے لئے اِرادہ اور نیتِ عبادت اور پرستشِ بُت شرط

ہے۔ اگر میری اس گزارش میں شک ہو تو (پجاریوں سے) پوچھ دیکھیں۔ ہندوستان ہنوز آباد ہے۔ ہزار ہا بُت پرست موجود ہیں۔ مگر اہلِ عقل کو نہ پوچھنے کی ضرورت، نہ کسی کے بتلانے کی حاجت۔ عیاں راچہ بیان ۔

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

وجہ فرق باعتبار حمد وثنائے معبود

اس نقطۂ نظر سے پوری نماز پر تفصیلی بیان

تیسرے نماز کے شروع سے لے کر آخر تک کوئی لفظ مُشعِر تعظیمِ کعبہ نہیں آتا۔ ہر لفظ اور ہر فعل خدا کی تعظیم پر دلالت کرتا ہے۔ اوّل تو دست بستہ کھڑے ہو کر "اَللّٰہُ اَکبَر" کہتے ہیں جس میں موافق صورتِ حالی خدا کی بڑائی اور کبریائی کا بیان ہے۔

﴿انسان پندارِ خودی میں مبتلا ہوتا ہے۔ حاکم و بادشاہ اپنے کو بلند مرتبہ، عالم غرور۔ علم میں سرمست، مالدار و صاحب وجاہت مال اور عزت کے نشہ سے سرشار ہے۔ ایک طاقت ور پہلوان قوت وطاقت جسمانی کے غرور میں سینہ تانے ہوئے ہے۔ وغیر ذلک۔ لیکن جب وہ اپنے مالک و پروردگار کے حضور میں پہنچ کر اُس کی حکومت اور جلال و جبروت کا دھیان کرتا ہے جو اَبدی و سرمدی ہے تو ایک بادشاہ کو اپنی حقیر ترین فانی حکومت ہیچ نظر آتی ہے۔ اور اپنے مقام کی پستی کا احساس ہوتا ہے تو زبان حال کے ساتھ زبان قال سے بھی "اَللّٰہُ اَکبَر" پکار اُٹھتا ہے کہ سب سے بڑی اللہ کی ذات ہے۔ یہی حال ایک عالم کا ہوگا۔ جب کہ وہ خدا کے بے پایاں احاطۂ علم پر غور کرے گا اور ایک صاحب قوت کا ہوگا جب کہ وہ آسمان و زمین کو سنبھالنے والی ذات کی قوت پر نظر کرے گا، غرض کہ ہر ایک پختہ یقین کے ساتھ خدا کی بڑائی کا اِقرار اس کلمہ سے کرتا ہے۔ الغرض صورت حالی سے مراد وہ صورت ہے جو عجز و اِنکسار کی کیفیت مذکورۂ بالا یقین کے غلبہ سے بدن پر نمایاں ہوتی ہے اور یہ کلمہ زبان پر لانے کے ساتھ کعبہ کی بزرگی کا ادنیٰ ترین تصور بھی موجود نہیں ہوتا۔۱۲﴾

پھر "سُبحَانَکَ اللّٰھُمَّ" میں اللہ کی (ہر عیب سے) پاکیزگی اور ستودگی اور برکت اور عُلوِّ شان اور توحید کا ذکر ہے۔ پھر اعوذ باللہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات کی استدعا ہوتی ہے کہ شیطان کے شر سے مجھے بچالیجئے۔ پھر بسم اللہ میں اللہ تعالیٰ

کے نام پاک سے مدد مانگی جاتی ہے۔اس کے بعد الحمد پڑھتے ہیں۔اس میں اَوّل اللہ تعالیٰ کی تعریف اوراس کی تربیت عام اوراس کی رحمت عامّہ اور خاصّہ اوراس کی مالکیت اور اختیار جزاء وسزا کا ذکر کر کے اللہ سے ہدایت کی دُعا مانگی جاتی ہے۔ اس کے بعد قرآن میں سے کچھ اور پڑھا جاتا ہے۔تا کہ اُس حکم نامۂ خداوندی کی قراءت وسماعت سے جو اِمام ومنفرد بکمال ادب کرتے ہیں۔یہ ظاہر ہو جائے کہ ہم ہر طرح اللہ تعالیٰ کے مطیع فرمان ہیں، اوراس لئے اُس کے بعد رکوع اور سجدے ادا کئے جاتے ہیں تا کہ وہ قراءت وسماعت مثل افسانہ خوانی نہ ہو جائے۔یا قرأتِ کتبِ زبان دانی نہ سمجھی جائے۔یعنی اَوّل رکوع میں جس کی صورت یہ ہے کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھ کر جھک کے کھڑے ہوتے ہیں۔اس ہیئت سے اپنی حقارت کے اظہار کے بعد چند بار یہ پڑھتے ہیں **سُبحانَ ربّی العظیم** جس کے معنی یہ ہیں پاک ہے سب خرابیوں اور عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بڑی عظمت والا ہے۔اُس کے بعد کھڑے ہو کر **سمع اللہ لمن حمدہ** کہتے ہیں۔جس کا حاصل یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہے اللہ اس کی سُنتا ہے پھر اس کے بعد سجدہ کرتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ گھٹنے زمین پر ٹیک کر آگے بڑھ کر دونوں ہاتھ اوراُن کے بیچ میں اپنی پیشانی رکھ دیتے ہیں اوراُس وقت اس ہیئت سے اپنی پستی اور ذلت وخواری اور خاکساری کے اظہار کے بعد زبان سے یہ کہتے ہیں **سُبْحَانَ رَبّی الاعلیٰ** جس کا حاصل یہ ہے کہ پاک ہے سب عیبوں اور برائیوں سے میرا رب جو بلند رُتبے والا ہے اور سب میں بلند ہے اوراس اثناء میں رکوع میں جاتے وقت اور سجدے میں جانے اور سر اُٹھانے کے وقت وہی "اَللّٰہُ اکبَر" کہتے ہیں جس کے معنے اَوّل مرقوم ہو چکے ہیں۔اور دونوں سجدوں کے بیچ میں (یعنی جلسہ میں ۱۲) دُعائے مغفرت ورحمت وہدایت ورِزق وجبرِ نقصان بھی کبھی کر لیتے ہیں۔اسکے بعد "اَللّٰہُ اکبَر" کہہ کے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور بدستور سابق الحمد اور کچھ قرآن اور رکوع اور دو سجدے ادا کئے جاتے ہیں۔

التحیات کے اہم کلمات کی تفسیر ضمنی طور پر

اور پھر دو زانو مؤدّب بیٹھ کر (التحیات پڑھتے ہیں جس میں) اس کا اظہار کیا جاتا ہے کہ تعظیماتِ قلبی اور عباداتِ بدنی اور مالی کا مستحق اللہ ہی ہے۔

﴿''تعظیماتِ قلبی'' کلمۂ التحیات کی تفسیر ہے۔ جب کہ سورۂ فاتحہ پڑھتے ہوئے اللہ جل شانہٗ کی صفتِ ربوبیتِ عامہ، صفتِ رحمتِ عامہ وخاصہ اور مالکیتِ حقیقیہ کا پڑھنے والے کو استحضار ہوگا تو ان میں سے ہر صفت کے اظہار پر قلب میں معبودِ حقیقی کی تعظیم جا گزیں ہوگی۔ بحیثیت مجموعی جن کو لفظ ''تعظیمات'' سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا، بدن کا جھکا دینا، زمین پر سر رکھ دینا اس حقیقت کے مظاہر ہیں۔ ''عباداتِ بدنی'' کلمۂ والصَّلوٰت کی تفسیر ہے۔ یعنی صلوات سے مراد صلوات کا مقتضاء ہے۔ صلوات جمع صلوٰۃ کی ہے۔ جس کے معنے علاوہ نماز وغیرہ کے اس رحمت کے بھی ہیں جو انسان کو باطنی پاکیزگی عطاء فرماتی ہے۔ اور نعمائے باطن پر شکر کے آثار ظاہر یعنی بدن پر ہویدا ہونے چاہئیں۔ دست بستہ قیام ورکوع وسجود وغیرہ سب اسی مقتضاء کے آثار ہیں۔ اس لئے اس کلمہ کی تفسیر ''عباداتِ بدنی'' کی گئی ہے۔ ''عباداتِ مالی'' والطَّیِّبٰتُ کی تفسیر ہے۔ یعنی طیبات کا مقتضا یہ ہے کہ عبادات مالی ادا کی جائیں۔ طیبہ سے مراد ہر وہ نعمت ہے جو رحمتِ الٰہی ظاہرِ انسان یعنی بدن کو عطا فرماتی ہے۔ یعنی پاکیزہ غذائیں، اُن کے واسطہ سے تربیتِ جسمانی کا اعلیٰ نظام، اچھے ملبوسات وغیرہ۔ ان نعمتوں کا مقتضاء یہ ہے کہ ان کے شکر میں انسان حسبِ اَمرِ الٰہی دوسرے صاحبِ احتیاجِ ابدان کی جسمانی ضرورتوں کو پورا کرنے میں ممد ومعاون بنے۔ جس کا حاصل وہی نکلتا ہے یعنی عباداتِ مالی زکوٰۃ وصدقات وغیرہ۔﴾

اس کے بعد بہ غرضِ مکافاتِ ہدایت ورہبری حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیامِ سلام ودُعائے رحمت وبرکت (یعنی التحیات ۱۲) عرض کر کے اپنے لئے اور سب خدا کے فرماں برداروں کے واسطے دُعائے سلام عرض کر کے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دُعا (یعنی درود شریف ۱۲) کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اپنے لئے اور اپنے ماں باپ کے لئے اور تمام اہلِ اسلام کے لئے دُعائے مغفرت وہدایت وغیرہ ضروریاتِ دینی کر کے نماز کو ختم کرنے کے لئے دائیں بائیں

منہ کر کے ''السَّلامُ عَلیکم ورحمة الله'' کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ اور اگر نماز کو اور طول دینا مقصود ہوتا ہے تو اس جلسہ (یعنی قعدہ اولیٰ ۱۲) میں دُعاء درود نہیں پڑھتے۔ بعد بیانِ استحقاق عباداتِ بغیر عرضِ سلام ''اَللّٰہُ اَکبَر'' کہہ کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور بدستورِ سابق ارکان مذکورہ ادا کئے جاتے ہیں اور وقت اختتام بطورِ مذکور مؤدب بیٹھ کر (یعنی قعدہ اخیرہ ۱۲) عرض مذکور سے فارغ ہو کر درود دُعا پڑھتے ہیں اور سلام بطور مذکور کہہ کر فارغ ہو جاتے ہیں۔ مگر اس دائیں بائیں طرف سلام پھیرنے میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ وقتِ نماز گویا میں اس عالم سے باہر چلا گیا تھا۔ اور ماسویٰ اللہ سے فارغ ہو کر اُس کی درگاہ میں پہنچ گیا تھا۔ اُس کے بعد اب پھر آیا ہوں۔ اور موافقِ رسم آئندگان ہر کسی کو سلام کرتا ہوں۔ اُس کے بعد پھر اللہ تعالیٰ کے سامنے اظہار عجز و نیاز کرتے ہیں۔ یعنی ہاتھ اُٹھا کر اپنی آرزوئیں (دُعاء ۱۲) مانگتے ہیں۔ اور پھر فارغ ہو کر حسبِ توفیق اللہ کی حمد و ثناء و تسبیح و تکبیر (تسبیح فاطمہ ۱۲) اور توحید کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اُٹھ کر اپنے اپنے کاموں میں مشغول ہو جاتے ہیں۔

غرض اس بیانِ اجمالی سے یہ تھی کہ نماز میں اوّل سے آخر تک اللہ ہی کی بڑائی اور عظمت کا اظہار ہوتا ہے اور اپنی ذلت و خواری کا اس کے سامنے اقرار۔

خانۂ کعبہ کا نام تک نہیں آتا۔ اور غیر خدا کی پرستش میں اوّل سے آخر تک اُس غیر ہی کی بڑائی اور اُس کی خوشامد ہوتی ہے اور اُنہیں کے سامنے اپنی ذلت و خواری کا اظہار اور اقرار ہوتا ہے۔ بُت پرستی میں اُن پتھروں اور مورتوں کی تعظیم ہوتی ہے جن کو اپنے آپ ''مہادیو'' اور ''شب'' وغیرہ بنالیتے ہیں اور گائتری میں آفتاب کی تعظیم ہوتی ہے اور اُنہیں پتھروں وغیرہ کے سامنے اظہارِ عجز و نیاز ہوتا ہے۔ غرض بُت پرستی کو نماز سے کیا نسبت۔ (چہ نسبت خاک را با عالم پاک) ؎

ببیں تفاوت راہ از کجاست تا بکجا

مگر پنڈت جی کی باریک بینی دیکھئے۔ نماز اور بت پرستی کو برابر کئے دیتے ہیں۔

وجہ فرق باعتبار عدمِ شرط تقابل دیوار ہائے کعبہ بوقت عبادت

چوتھے اہلِ اسلام کے نزدیک وقتِ نماز دیوار ہائے کعبہ کا مقابل ہونا شرط نہیں۔اگر بالفرض وہ دیواریں منہدم ہو جائیں تب بھی نماز اسی طرف کو ادا کریں گے۔

﴿قرآن کریم نے اس مسئلہ کو واضح کر دیا ہے کہ جہت مقصود بالذات نہیں، خدا تمام جہات کو محیط ہے۔ اینما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ یعنی تم جس جہت کی طرف منہ کرو اُدھر ہی خدا کی ذات کا سامنا ہوگا۔اس حکم کا ایک مفاد یعنی جماعتی یکجہتی تو بالکل ہی عیاں ہے۔ دوسرے اسرار کا بیان آئندہ مذکور ہوگا۔اس لئے فضائے کعبہ کو مرکز قرار دے دیا گیا کہ مسلمانانِ عالم اس کے گرد مجتمع ہو جائیں۔﴾

چنانچہ حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفۂ اوّل کے نواسے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھیرے بھائی کے فرزند تھے یہ اتفاق ہوا کہ اُنہوں نے بغرضِ تکمیلِ بناءِ کعبہ بناءِ اوّل کو یہاں تک منہدم کرایا کہ نیو تک نکلوا ڈالی۔اور پھر اس کے بعد نئے سرے سے حسب دِل خواہ تعمیر کرلیا۔اس اثناء میں نماز بدستور قدیم جاری رہی۔اگر دیوارِ کعبہ مسجود و معبود اور مقصود ہوتی تو اس زمانہ میں نماز موقوف رہتی۔ بہت ہوتا تو یہ ہوتا کہ بعد تعمیرِ ایام گزشتہ کی عبادت قضا کی جاتی ہے۔﴿دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کشتی میں سفر کے دوران نماز پڑھی جاتی ہے تو نماز کے شروع میں استقبالِ قبلہ کرلیا جاتا ہے۔اس کے بعد کشتی کی سمت اگر بدل جائے، یہاں تک کہ کعبہ کی طرف پشت بھی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اپنے رُخ میں تغیر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔یہ نماز احکامِ شرعی کی رُو سے درست اور صحیح ہوتی ہے۔ریل اور عام سواریوں کا بھی یہی حکم ہے۔اگر کعبہ پرستی مقصود ہوتی تو رُخ بدلنے سے نماز ٹوٹ جاتی۔تیسری مثال یہ ہے کہ اگر دورانِ سفر میں استقبالِ قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اپنے قیاس اور سوچ و بچار سے قبلہ کا رُخ متعین کر کے کسی نے نماز ادا کرلی، بعد میں ثابت ہوگیا کہ نماز غلط رُخ پر پڑھی گئی تو اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی۔۱۲﴾ اور بت پرستی میں ظاہر ہے کہ مقصود اور معبود اور مسجود بُت ہوتے ہیں۔یہی

وجہ ہے کہ کسی شوالے یا مندر میں سے بتوں کو اُٹھا کر کہیں اور رکھ دیں تو پھر سارے فرض وہیں ادا ہوتے ہیں۔ مکانِ اوّل کو کوئی نہیں پوچھتا۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

وجہ فرق باعتبار نامِ کعبہ یعنی ”بیت اللہ“

پانچویں خانہ کعبہ کو اہلِ اسلام ”بیت اللہ“ کہتے ہیں۔ اللہ یا خدا نہیں کہتے۔

﴿اور بیت کی جو نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اُس کا مفہوم بھی یہ نہیں ہوتا کہ یہ خدا کے رہنے کا گھر ہے جس طرح بیتِ زید یا بیت عمرو کا مفہوم ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ مقام تمام مقامات سے زیادہ مبارک اور مقبول ہے کہ یہ وہ سب سے پہلا مقدس گھر ہے جو خالص اللہ کی عبادت کے لئے بنایا گیا ہے، اس کی فضاء کو ذات حق کے ساتھ وہ نسبت ہے جو آئینہ کو آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے۔ آئینہ کو جلوہ گاہ آفتاب دیکھ کر کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ آفتاب کے رہنے کا گھر ہے اور آنکھ کے تل میں آسمان کو دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آسمان کے رہنے کی جگہ ہے۔ یہ مضمون مشرّح و مدلّل آگے مذکور ہوگا۔ ہم نے اس موقع پر بھی اجمالاً اشارہ کر دینا مناسب سمجھا۔﴾

اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مکان کی طرف جاتا ہے تو مکین مقصود ہوتا ہے اُس طرف کو آداب نیاز بجالاتا ہے تو اُس آداب و نیاز کو ہر شخص صاحب خانہ کے لئے سمجھتا ہے۔ غرض جیسے کسی تخت نشین کو اگر اُس تخت کی طرف جھک کر سلام کرتے ہیں تو وہ سلام صاحبِ تخت کو ہوتا ہے خود تخت کو نہیں ہوتا اور یہ بات اتنی ظاہر ہے کہ کسی دیوانے کو بھی تردُّد نہیں ہوتا۔ ایسے ہی عبادت سمت بیت اللہ کو خیال کیجئے اور دیدہ و دانستہ دوسرا احتمال پیدا نہ کیجئے۔

مقصود اصلی صاحب خانہ ہوتا ہے خانہ نہیں ہوتا

بالجملہ لفظ ”بیت اللہ“ بشرط فہم و عقل اس جانب مُشیر ہے کہ خانہ مقصود نہیں صاحبِ خانہ مقصود ہے۔ اور بُت پرست اپنے بتوں کو خانہ خدا یا کرسی خدا نہیں سمجھتے۔

مہادیو یا شب (یہ دونوں ایک فرد کے نام ہیں) یا گنیش وغیرہ سمجھتے ہیں۔

﴿یہ مضمون دفع دخل مقدر کے طور پر ہے کہ اگر کوئی بت پرست یہ کہے کہ جس طرح تم کعبہ کو جلوہ گاہِ معبود کہتے ہو، اسی طرح ہم بھی بتوں کو خدا کی ایک جلوہ گاہ قرار دے کر پوجتے ہیں۔ بقول شاعر ۔

کافر ہے جو سجدہ کرے بُت خانہ سمجھ کر سر رکھ دیا ہم نے درِ جانا نہ سمجھ کر

تو ہماری ڈنڈوت وغیرہ اور تمہارے سجود و رکوع وغیرہ کے حاصل میں فرق کیا رہا۔ اس کے جواب میں دونوں فرق کا اثبات فرماتے ہیں۔﴾

اور چونکہ ان بزرگوں کو بت پرستانِ ہند مستحقِ عبادت سمجھتے ہیں۔ اس لئے بت پرستی میں وہ بت ہی مقصود ہوتے ہیں۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

(اور اُن ہی کی مدح و ستائش کے بھجن اُن کے سامنے گاتے ہیں۔ بخلاف اہلِ اسلام کہ ان کی عبادت میں خانہ کعبہ کی مدح و ثناء کا ایک حرف بھی نہیں ہوتا۔ خالص اللہ کی حمد و ثناء ہوتی ہے۔)

وجہ ُفرق باعتبار اختلاف عقیدہ اہلِ اسلام و عقیدہ ٔ بت پرستان

چھٹے اہل اسلام کے نزدیک مستحقِ عبادت وہ ہے جو بذاتِ خود موجود ہو۔ اور سوا اس کے اور سب اپنے وجود و بقاء میں اُس کے محتاج ہوں۔ اور سب کے نفع و ضرر کا اس کو اختیار ہو اور اس کا نفع و ضرر کسی سے ممکن نہ ہو۔ اُس کا کمال اور جمال و جلال ذاتی ہو، اور سوا اس کے سب کا کمال اور جمال و جلال اُس کی عطاء ہو۔

مگر موصوف بایں وصف اُن کے نزدیک بشہادت عقل و نقل سوا ایک ذاتِ خدا وندی کے اور کوئی نہیں۔ (حجۃ الاسلام و براہین قاسمیہ میں اس کی تفصیل مطالعہ کریں)۔

یہاں تک کہ اُن کے نزدیک بعدِ خدا سب میں افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں نہ کوئی آدمی اُن کے برابر، نہ کوئی فرشتہ، نہ عرش و کرسی اُن کے ہمسر، نہ کعبہ اُن کا ہم پلہ۔ مگر بایں ہمہ اُن کو بھی ہر طرح اللہ تعالیٰ کا محتاج سمجھتے ہیں۔ ایک ذرّے کے بنانے

کا اُن کو اختیار نہیں۔ ایک رتّی برابر کسی کے نقصان کی اُن کو قدرت نہیں۔

خالق کائنات (یعنی تمام موجودات کا پیدا کرنے والا۔ وہ موجودات) خواہ فاعل ہوں (کہ اُن سے کسی تاثیر کا صادر ہونا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جیسے آگ سے حرارت کا صدور) خواہ افعال (جیسے حرارت) اہل اسلام کے نزدیک خدا ہے وہ (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نہیں۔ اسی لئے کلمۂ شہادت میں جس پر مدارِ کارِ ایمان ہے یعنی اشهد ان لا اله الا الله و اشهدُ اَنَّ مُحمّدًا عبدُه ورسولُه خدا کی وحدانیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عبدیت اور رسالت کا اقرار کرتے ہیں۔ اس صورت میں اہل اسلام کی عبادت سوائے خدا اور کسی کے لئے متصور نہیں۔ اگر ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوتی۔

مگر جب ان کو بھی عبد ہی مانا، معبود نہ مانا، بلکہ اُن کی افضلیت کی وجہ اُن کے کمالِ عبودیت (یعنی فرماں برداریٔ معبود) اور عبدیت کو قرار دیا تو پھر خانۂ کعبہ کو اُن کا معبود و مسجود قرار دینا بجز تہمت یا کم فہمی و جہالت اور کیا ہو سکتا ہے۔

ہندوؤں کے بڑے طبقہ کا اعتقاد خدا کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے

البتہ بُت پرستوں بلکہ اکثر ہنود کے طور پر خدا تعالیٰ مستحقِ عبادت نہیں۔ اگر ہیں تو ''مہادیو'' اور ''بشن'' اور برہما ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کو یہ صاحب ''اکرتا'' کہتے ہیں۔ یعنی معطل سمجھتے ہیں اور عالم کے تمام کاروبار مہادیو وغیرہ کے اختیار میں سمجھتے ہیں۔ اور اس لئے ہر کسی کے نفع وضرر، بھلائی، بُرائی کا مالک و مختار اُن ہی کو خیال کرتے ہیں۔ ﴿اور یہ خیال کرنا یعنی یہ عقیدہ ہی اللہ کے استحقاقِ عبادت کی نفی کرتا ہے۔ آگے اس کا ثبوت مذکور ہے۔﴾ اور ظاہر ہے کہ ''عبادت'' اطاعت اور فرماں برداری کا نام ہے۔ اور اطاعت اور فرماں برداری کے لئے یہ ضرور ہے کہ جس کی اطاعت کی جائے یا اُس سے اُمیدِ نفع ہو یا اندیشۂ نقصان، چنانچہ نوکروں کی اطاعت ''اُمید'' پر ہوتی ہے اور محکوموں اور مظلوموں کی فرماں برداری اندیشہ پر۔

﴿اس موقع پر یہ شبہ دامن گیر ہوسکتا ہے کہ اطاعت کو دو چیزوں یعنی اُمید اور اندیشہ میں محصور کر دینے سے بظاہر اس کی ایک اہم نوع خارج ہوگئی اور وہ ہے عاشق جاں نثار کی اطاعت کہ وہ اپنے محبوب کی ذات کا فدائی ہوتا ہے۔ اُس کی اطاعت کا محرّک اُمیدِ منفعت یا اندیشۂ مضرت نہیں ہوتا۔ وہاں رضاءِ محبوب کے سوا کوئی چیز پیشِ نظر نہیں ہوتی۔ صوفیاء کے کلام میں ایسی باتیں بہت ہیں۔ مثلاً

طمع و خوف کی عبادت کیا　　اور ہمت بلند کر اے شیخ

بلکہ یہ مضمون ایک مستقل باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ بنا بریں اختصار کے ساتھ آگے اس شبہ کی بیخ کنی فرماتے ہیں کہ اس کا منشا دراصل ''اُمید'' اور ''اندیشہ'' کے مفہوم میں کچھ تنگی کا تصور ہے۔ مثلاً کوئی اللہ کی عبادت اس بناء پر کرے کہ وہ جنت کی اُمید اور طمع رکھتا ہے یا اس لئے کہ اس کو جہنم کے عذاب کا اندیشہ دامن گیر ہے۔ جس کا حاصل نفسانی لذتوں کی رغبت اور مکروہات سے بچاؤ کرنا ہے (اگرچہ نجات کے لئے وادعوہ خوفاً و طمعًا کے پیشِ نظر یہ مرتبہ بھی کافی ہوسکتا ہے) لیکن ''اُمید'' اور ''اندیشہ'' کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے جس کے احاطہ میں عاشقِ جاں نثار کی اطاعت بھی داخل ہے۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں۔﴾

باقی مجبوریوں کی رضا جوئی میں ہر چند نوکروں کی سی اُمید اور محکوموں اور مظلوموں کا سا اندیشہ نہیں ہوتا۔ مگر جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ ''اُمید'' آرزوئے حصولِ اَمرِ محبوب کا نام ہے۔ اور ''اندیشہ'' زوالِ اَمرِ محبوب کے خوف کو کہتے ہیں۔

تو یہ قاعدہ (کہ اطاعت کے لئے اُمیدِ نفع و اندیشۂ نقصان لازم ہے) عاشقوں کی فرماں برداری میں بدرجۂ اولیٰ نظر آتا ہے۔

یعنی عاشق کا مطمحِ نظر اور آرزو وصلِ محبوب و رضائے محبوب ہوتا ہے، اور یہ ''امید'' کے مفہوم مذکور میں داخل ہے۔ اور اس کا زوال جس کو ''فراق'' کہئے ''اندیشہ'' کے مفہوم میں داخل ہے۔ اب وادعوہ خوفاً و طمعًا کا اُوپر کا مرتبہ بھی واضح

ہوگیا کہ ''خوف'' سے زوالِ رضائے محبوب مراد ہے اور ''طمع'' سے حصولِ رضاءِ محبوب یعنی رضاءِ حق مراد ہے جس کی حد یہ ہے کہ اگر عاشق کو یہ پتہ چل جائے کہ ان کا مطمحِ نظر میرے لئے جہنم کا مقام ہے تو وہ بھی جہنم ہی کا طالب بن جائے۔

جنت دے یا کہ دوزخ کچھ غم نہیں کہ مولا
راضی تری رضا میں خوش ہیں تری خوشی میں

مولانا رومی اسی پر فرماتے ہیں۔

گر طمع جوید زمن سلطانِ دیں خاک برفرقِ قناعت بعد ازیں

بالجملہ اطاعت کی بناء اُمید اور اندیشہ پر ہے۔ سو یہ دونوں بُت پرستوں اور اکثر ہنود کے عقائد کے موافق مہادیو اور بشن وغیرہ سے متعلق ہیں (کہ وہ ان ہی کو مالکِ نفع وضرر سمجھتے ہیں) خدا سے ان دونوں (یعنی اُمید اور اندیشہ) کو کچھ تعلق نہیں۔

اس عبارت میں اور اس سے قبل وبعد کی عبارت میں ''ہنود'' کے ساتھ ''اکثر'' کی قید لگانے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے کہ وہ مہادیو اور بشن وغیرہ سے متعلق ایسا عقیدہ نہیں رکھتا۔ اُس کی صراحت نہیں فرمائی کہ یہ بات موضوعِ کلام سے الگ ہے۔ مگر یہ بات یقینی ہے کہ وہ ''اقل طبقۂ ہنود'' آریہ سماج والے مراد نہیں۔ جو کہ مادّے کی قدامت کے قائل ہو کر شرک میں جا پڑے۔ بُت پرستی کے گڑھے سے نکل کر دوسرے شرک کے گڑھے میں گر گئے۔ براہینِ قاسمیہ میں اس پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ غالباً اس سے ایسے لوگوں کی طرف سے ایما ہے جو اپنے اُن اکابر کے مذہب پر ہیں جن کا تذکرہ حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوب چہاردہم (۱۴) میں فرمایا ہے۔ اس میں تحریر کیا ہے کہ

جمیع فِرَقِ اینہا در توحید باری تعالیٰ اتفاق دارند و عالم را حادث ومخلوق او میدانند واقرار بفنائے عالم وحشر جسمانی وجزاء اعمال نیک وبدمی نمایند۔

ترجمہ: ''اُن کے تمام فرقے باری تعالیٰ کی توحید پر متفق ہیں اور عالم کو

حادث اور خدا کی مخلوق سمجھتے ہیں اور جہاں کے فنا ہونے اور حشر جسمانی اور نیک و بداعمال کی جزاء کا اقرار کرتے ہیں''۔

اس طویل مکتوب میں آگے یہ لکھتے ہیں:

ورسم بُت پرستی ایں ہانہ ازراہِ اِشراک درالُوہیت ست بلکہ حقیقت دیگر دارد۔

ترجمہ: ''اوران میں بُت پرستی کی رسم، اُلوہیت میں شرک کرنے کی راہ سے نہیں آئی بلکہ اس کی حقیقت دوسری ہے''۔

آگے اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں کہ

وحقیقت بت پرستی ایشہا آن ست کہ بعض ملائکہ کہ بامرالٰہی درعالم کون وفساد تصرُّ فے دارند یا بعض اَرواحِ کاملان کہ بعد ترکِ تعلق اجسادِ آنہارا دریں، نشأ تصرُّ فے باقی ست یا بعض افرادِ احیاء کہ بزعم ایں ہا مثل حضرت خضر علیہ السلام زندۂ جاوید اند صورِ آنہا ساختہ متوجہ باں می شوند وبسبب ایں توجہ بعد مدتے مناسبتے بصاحب آں صورت بہم می رسانند وبنا برآں مناسبت حوائج معاشی ومعادی خود راادامی سازند۔ الخ

ترجمہ: ''اور اُن کی بُت پرستی کی حقیقت یہ ہے کہ بعض فرشتے ایسے ہیں کہ اللہ کے حکم سے اس عالم حادث وفانی میں کچھ تصرف رکھتے ہیں یا بعض کاملوں کی اَرواح جن کا اپنے جسموں سے ترکِ تعلّق کے بعد بھی اس عالم کے اُمور کے بارے میں کسی قسم کا تصرُّف باقی ہے یا بعض زندہ افراد کہ اُن کے گمان میں مثل حضرت خضر علیہ السلام کے زندۂ جاوید ہیں۔ ان کی صورتیں بنا کر اُن کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اس توجہ کی وجہ سے کچھ مدت کے بعد اُس صورت والے کے ساتھ مناسبت حاصل کر لیتے ہیں اور اس مناسبت کی بناء پر اپنی دنیاوی زندگی اور آخرت کے متعلق حاجات کو پورا کرتے ہیں۔ الخ''

پھر ان میں سے ایک گروہ بعد حصول مناسبت ان ملائکہ (جن کو دیوتا کہتے ہیں) کی ذوات پر اَٹک کر رہ گیا اور عقیدۃً نہ سہی مگر عملاً ان کو شرک سے خارج نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہاں وہ گروہ جن کی نظر بقول سعدی علیہ الرحمۃ۔

گرچہ تیر اَز کماں ہمے گذرد　　از کماں دار بیند اہلِ خرد

کمان سے گذر کر کمان دار تک پہنچ گئی۔ وہ گروہ ’’اہل خرد‘‘ ہی حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے اس استثناء کا مشار الیہ ہوگا۔......اس لئے یہ لازم ہے کہ اُن کے طور پر مہادیو وغیرہ تو مستحقِ عبادت ہوں اور خدا تعالیٰ مستحقِ عبادت نہ ہو۔

حاصلِ کلام

غرض اہلِ اسلام کے طور پر (یعنی اُن کے اُصول مسلّمات کے اعتبار سے بھی) خانہ کعبہ مستحقِ عبادت نہیں، اور اکثر ہنود کے خیال کے موافق بُت مستحقِ عبادت ہیں۔ کیونکہ وہ بزعمِ خود اُن کو مہادیو وغیرہ سمجھتے ہیں۔ اس لئے کعبہ کو معبود و مسجود کہنا غلط ہوگا۔ بلکہ سمتِ سجدہ اور جہتِ سجدہ و عبادت کہنا پڑے گا۔ اور بتوں کو خود معبود اور مسجود کہنا لازم ہوگا۔

ببیں تفاوت رہ از کجا ست تا بہ کجا

وجہ ٔ فرق باعتبارِ منشاءِ کیفیتِ افعال

ساتویں فعل کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے، اور کبھی مفعول کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے۔ سو ’’علم‘‘ اور ’’حکم‘‘ کو دیکھا تو ’’علم‘‘ تابع معلوم ہوتا ہے اور ’’حکم‘‘ تابع حاکم۔ ﴿علم حصول صورۃ الشی فی العقل کو کہتے ہیں یعنی عقل میں کسی شے کی صورت کا آجانا۔ اس آنے والی صورت کو ’’معلوم‘‘ کہا جائے گا۔ مثال کے طور پر نور شمس پر غور کیجئے۔ جس سے زمین تک کی فضا لبریز ہے جن اجسام کو یہ محیط ہوا اُن کی اشکال جو اُن اجسام کی سطح سے بنتی ہیں اُس نور کو عارض ہو رہی ہیں۔ ان اشکال کو معلوم کے مرتبہ میں سمجھئے اور اُس نور کو جو ان اشکال کا معروض ہے عقل کے مرتبہ میں۔ اور عقل میں اس معلوم کے داخل ہو جانے کو علم کہتے ہیں۔ اب عقل جس فعل کا حکم لگائے گی وہ اپنے علم کی بناء پر لگائے گی جس کا منشاء اس کا ’’وہ معلوم‘‘ یعنی صورت حاصلہ ہوگا تو وہ فعل تابع ہوا معلوم کے۔﴾

مطلب یہ ہے کہ علم میں عالم کی رضا اور اختیار کو دخل نہیں۔ جیسا ’’معلوم‘‘ ہوتا ہے ’’علم‘‘ اُس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور بوجہ غلطی اُس کے مخالف ہو تو وہ

حقیقت میں علم نہیں فقط کہنے کو علم ہے۔ ﴿ کہ قوتِ متصرفہ کی کارفرمائی سے ایک خلاف واقعہ صورت کا عقل میں حصول ہوا۔ اس کے ماتحت جس قدر افعال اس پر متفرع ہوں گے وہ سب غلط ہوں گے جن کو حقیقت سے کچھ واسطہ نہ ہوگا۔ ﴾

اور حکم میں حاکم کو اختیار ہوتا ہے۔ اپنی مرضی کے موافق جو چاہے حکم دے محکوم کی مرضی کو اُس میں دخل نہیں ہوتا بلکہ محکوم کو لازم یہ ہے کہ حکم حاکم سُن کر چون وچرا نہ کرے اور اپنی مرضی کے موافق کوئی صورت تجویز نہ کرے۔ بلکہ حاکم کی مرضی کا تابع رہے۔ جو کچھ سُنے اُسی کے موافق بجالائے اور سنتے ہی مثل دست وپا بے سوچے سمجھے فکرِ تعمیل کرے اور حکمِ حاکم کو مرگ مفاجات سمجھ کر مُردہ دار بے دست وپا ہو جائے اور کان تک نہ ہلائے۔

جس حکم کی بناء مخالف واقعہ علم واعتقاد پر ہو وہ اغواء شیطانی ہے

مگر ہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اگر وہ حکم کسی ایسے علم اور اعتقاد پر مبنی ہو جو خلافِ واقع ہو تو پھر اس حکم کو بے تأمل اغواءِ شیطانی سمجھئے، ارشادِ خداوندی کا وہم بھی دل میں نہ لائے، جو تحقیقِ کیفیتِ روایت کی نوبت آئے۔ کیونکہ لاجرم علم تابعِ معلوم ہوتا ہے مثلِ حکم تابعِ حاکم نہیں ہوتا، جو باوجودِ مخالفتِ واقع بھی خواہ مخواہ امتثالِ اَمر پر آمادہ ہو۔

استقبالِ کعبہ علم کے تابع نہیں، صرف حکمِ حاکم کے تابع ہے

مگر یہ ہے تو پھر استقبالِ قبلہ میں تو خواہ مخواہ تعمیل لازم ہے۔ فقط اس کی تفتیش تو لازم ہے کہ یہ حکمِ خدا ہے یا نہیں۔ کیونکہ اس حکم کو دیکھا تو کسی اعتقادِ خلافِ واقع پر مبنی نہیں۔ بلکہ کسی اعتقادِ واقعی کی بھی (تعمیل حکمِ استقبال کے لئے) ضرورت نہیں، فقط حکم خداوندی کی ضرورت ہے۔ کیونکہ حاصلِ استقبالِ کعبہ تو اِتنا ہے کہ وہ سمت وجہت قیام ورکوع وسجدہ عبادت ہے۔ سو اس کے لئے کسی اعتقاد کی ضرورت نہیں۔ فقط خدا کے اِرشاد کی حاجت ہے۔ البتہ اگر موافق اہلِ اسلام (یعنی اگر اہلِ اسلام کا کوئی عقیدہ اور عمل ایسا ہوتا کہ) استقبالِ کعبہ میں کعبہ پرستی ہوتی تو بے شک مثل بُت پرستی

یہاں بھی اس اعتقاد کی ضرورت ہوتی کہ کعبہ مستحق عبادت ہے مگر اہلِ اسلام کے اعتقاد کے موافق استقبالِ کعبہ کا حاصل کُل اتنا ہے کہ خدا کی عبادت اس طرف کو کیا کرو۔ ﴿اب حکم استقبال کعبہ کی ایک دقیق اور غامض علت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کی تفصیل آئندہ کی جائے گی۔ چونکہ یہ علت عقول عامہ سے بالاتر تھی اس لئے حکم کا عنوان اس کو نہیں بنایا گیا بلکہ ایسی وجہ کو سامنے لایا گیا جو ہر ایک کی فہم میں آجائے اور حقیقت سے معارض بھی نہ ہو، یہ وجہ ظاہری ہوگی۔ اسی کی طرف یہ جملہ کہ ''مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے الخ'' اشارہ کررہا ہے۔ اور وہ علتِ غامضہ باطنی وجہ ہے جو درحقیقت کشفی چیز ہے۔﴾

اصل وعِلّت استقبالِ کعبہ

اور وجہ اس تعین کی ہر چند اُصل میں یہ ہے کہ وہ تجلّی گاہ ربانی ہے، چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب ثانی میں واضح ہوجائے گا مگر کہنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے کہ ہمارا خدا جہت سے منزّہ ہے اور انسان مقیّد فی الجہت۔ اگر خدا کی طرف سے یہ حکم ہو کہ جہت سے علیحدہ ہوکر عبادت جسمانی ادا کیا کرو تو یہ تو تکلیف مالایطاق ہے (یعنی ایسی بات کا مکلّف بنانا جو طاقت سے باہر ہے) خدا کی عنایتوں کو دیکھئے تو یہ تشدد ممکن نہیں معلوم ہوتا۔

اِتفاق بنی آدم ایک حقیقتِ مطلوبہ ہے اور عبادت میں یکجہتی کے ساتھ اجتماع حقیقت کی صورت

اور اگر یہ اجازت ہو کہ جس طرف کو جی چاہے سجدہ کرلیا کرے، تو اس میں انتظام اور اتفاق کی کوئی صورت نہیں اور ظاہر ہے کہ اتفاق بنی آدم بالخصوص دینیات میں ایسی عمدہ چیز ہے کہ اُس کی ''حقیقت'' کی تحصیل کے لئے اگر ''صورتِ اتفاق'' بھی مطلوب ہو تو ایسا ہے جیسا اِنسانیت کا طالب انسان صورت سے ہو جئے۔ یعنی جیسے انسانیت انسان ہی کی صورت میں ہوتی ہے، گدھے گھوڑے وغیرہ کی صورت میں نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اتفاق بھی ہوگا تو اتفاق ہی کی صورت میں ہوگا (اور وہ ہے

سب لوگوں کے ایک مرکز کے گرد اجتماع کی صورت)

القصہ! اتفاق خاص کر دین میں بہت ضرور ہے، ورنہ کشت وخون اور ہزاروں فسادکا اندیشہ ہے اور اتفاق اگر ہوگا تو اس ہی صورت میں ہوگا۔ اس لئے لحاظِ انتظام و اتفاق واتحاد فی الاستقبال ضرور ہے (یعنی اس لئے انتظام اور اتفاق اور ایک جہت پر سب کے متحد ہونے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے)۔ ﴿اب اس احتمال کا جواب دیتے ہیں کہ عبادت کی حقیقت تو اپنا عجز وذُل وانکسار بحضورِ پروردگار پیش کرنا ہے۔ جس کا تعلق بالاصالت رُوح سے ہے، تو اس کو رُوح تک ہی محدود رکھا جاتا جیسا گیان، دھیان یا مراقبہ میں ہوتا ہے، جسمانی عبادت کو شروع کیا ہی نہ جاتا کہ جہت کا مسئلہ درمیان میں آئے۔﴾

ضرورتِ عبادتِ جسمانی

اور بالکل عبادتِ جسمانی کو اُڑا دیجئے تو پھر ایسا قصہ ہے کہ دِل میں ترحُم اور سخاوت ہو، پر ہاتھ کو روک لیجئے۔ دِل میں شجاعت ہو اور جان بوجھ کر ہاتھ پاؤں نہ ہلایئے۔ ﴿ظاہر ہے کہ ترحم، سخاوت، شجاعت وغیرہ جو دِل کی صفات ہیں اگر اُن کے آثار ظاہر پر نہ آئیں تو اُن کا ہونا نہ ہونا برابر ہو جائے۔ اسی طرح عجز و نیاز، ذُل وانکسار کے آثار اگر ظاہر بدن سے ہویدا نہ ہوں تو عبادت کے اعتبار سے اُن کا ہونا نہ ہونا برابر ہوگا۔﴾

غرض یہ نہ ہو سکے کہ عبادتِ جسمانی کو نسیاً منسیاً کر دیجئے اور نہ یہ مناسب ہے کہ ہر کوئی اپنا جُدا قبلہ بنائے۔ اس لئے خداوند کریم نے ایک جہتِ مقرر فرما دی۔ اس سمت کی تعیین کی وجہ وہ جانے ہم کو اپنا کام کرنا چاہئے۔

حاصلِ کلام... استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی وغیرہ کے اعتقادی فرق پر مکرر تنبیہ

غرض استقبالِ کعبہ میں حسبِ اعتقادِ اہلِ اسلام نیت خدا کی عبادت کی ہوتی ہے اور تعیینِ جہتِ معینہ خدا کی طرف سے فقط دفعِ حرج اور انتظامِ ملّت کے واسطے ہے۔

مثلِ بُت پرستی پرستش غیر نہیں جو کسی اعتقادِ مخالفِ واقع کے لحاظ سے اس کو حکمِ خداوندی نہ کہہ سکیں۔ ہاں بُت پرستی اور آفتاب پرستی اور آتش پرستی میں یہ اعتقاد پہلے چاہئے کہ یہ چیزیں مستحقِ عبادت ہیں۔ اور چونکہ استحقاقِ عبادت کے لئے اختیارِ نفع وضرر ضرور ہے تو اشیاءِ مذکورہ کو صاحب اختیار ماننا پڑے گا۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ دوسرے کی تابع داری اور اس کے سامنے عجز ونیاز بے اس کے متصور نہیں کہ یا اُس سے اُمیدِ حصول مطلب ہو، جیسے سائلوں اور نوکروں کو مال داروں اور اپنے آقاؤں سے ہوتی ہے، یا اندیشۂ فوتِ مقصود ہو جیسے مظلوموں اور رَعیّت کے لوگوں کو ظالموں اور حاکموں سے ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں نہ ہوں تو پھر اطاعت ونیاز مندی کی کوئی ضرورت نہیں۔

محبوبوں کی اطاعت کی جاتی ہے تو اُس کی بناء بھی خوشی یا ناخوشی کے لحاظ پر ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ خوشی محبوب میں حصولِ اُمید اور ناخوشی محبوب میں نا اُمیدی ہوتی ہے۔ ﴿ظاہر نظر میں یہ اشکال پیدا ہوسکتا ہے کہ عاشق کا عجز ونیاز بحضورِ محبوب اُمید واندیشہ سے بالاتر ہوتا ہے تو یہ حصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس لئے اس اطاعتِ جزئیہ کا خصوصیت سے ذکر فرمایا۔ یہ مضمون بطورِ خلاصہ بیان سابق ہے چھٹے فرق کے زیرِ عنوان مذکور ہو چکا ہے۔ وہاں اس کی توضیح کی جا چکی ہے۔﴾

مگر جب مدارِ کار نفع وضرر پر ٹھہرا تو پھر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان چیزوں کو کارخانۂ وجود کا اختیار ہے اور یہ اختیار بے اس کے متصور نہیں کہ وجود ان اشیاء کے حق میں خانہ زاد ہو عطاءِ غیر نہ ہو، یعنی یہ چیزیں خالق ہوں، مخلوق نہ ہوں۔ ﴿تمام عالم اور اُس میں جو کچھ خیر وشر ہوتا ہے یہ سب کارخانۂ وجود ہے، کسی کو کچھ عطاء کیا جارہا ہے، کسی سے سلب کیا جارہا ہے۔ اور یہ عطاء وسلب جو کچھ ہوتا ہے وجود ہی کی کسی صورت کا ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ عطاء کرنے والا وجود کا مالک ومختار ہو۔ دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ ورنہ "آپ ہی بابا مانگنے باہر کھڑے درویش" والا قصہ ہو جائے گا۔﴾

مگر ظاہر ہے کہ یہ اعتقاد غیر اللہ کی نسبت کس قدر مخالف واقع ہے اور چھوٹی باتوں میں تو مراتب امکانیہ کی تغییر وتبدیل ہوتی ہے۔ ﴿اَرواح، اَجسام یعنی جمادات،

نباتات، حیوانات سب مراتب امکانیہ میں سے ہیں، عناصر میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پانی ہوا کی طرف اور ہوا آگ کی طرف، آگ ہوا کی طرف مستحیل ہوتی ہے۔ایک دانہ جو جمادات میں سے تھا ۔زمین میں جا کر زمین کی قوت مغیرہ ونامیہ سے منفعل ہو کر نباتی صورت کی طرف مستحیل ہو گیا۔ پھر وہ نباتی چیز کسی حیوان کے جسم میں پہنچی اور یہاں کے اعمال طبیعی سے خون بن کر صورت حیوانی میں داخل ہوگئی۔اس دانے سے بنا ہوا گوشت جسمِ انسانی میں جا کر انسان بن گیا۔ پھر انسانی بدن زمین میں پہنچ کر مٹی ہو گیا اور اس میں جو کچھ رطوبت وحرارت وغیرہ تھی سب اپنے اپنے مرکزوں میں جا پہنچا۔الغرض! یہ سب مراتبِ امکانیہ کی تغییر وتبدیل ہے۔جو ہمیشہ مشاہدے میں آتی رہتی ہے۔﴾

انسان کے عوض گدھے کی خبر دے تو ایک ممکن اور مخلوق کی جگہ دوسرے ممکن اور مخلوق کوذکر کر دیا۔اور خالق کی جگہ اگر مخلوق کو رکھ دیا تو یوں کہو واجب کی جگہ ممکن کو رکھ دیا۔ (یہ بہت بڑی خلافِ عقل بات ہے)۔غرض اس سے بڑھ کر کوئی بات خلافِ واقع نہیں۔

پرستشِ اَصنام صرف نام پرستی ہے

بالخصوص پرستشِ اصنام میں تو علاوہ اعتقادِ مذکور یہ اور طُرّہ ہے کہ وہ (اصنام) مخلوقات بھی نہیں جن کو صاحبِ اختیار سمجھ رکھا تھا، اُن کی جگہ اُن کی تصویریں بلکہ فقط نام ہوتے ہیں۔ ہر چند تصویر کی صورت میں بھی یہ گفتگو تھی کہ ذی صورت یعنی مہادیو وغیرہ بخیالِ اختیار معبود تھے۔﴿یعنی ان کو اس لئے معبود بنا رکھا تھا کہ ان کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ صاحبِ اختیار ہیں تو بناءِ معبودیت اُن کا اختیار تھا۔﴾ بوجہ صورتِ معبود﴿ کہ جہاں بھی وہ صورت خاصہ منطبق ہو جائے خواہ پتھر پر منطبق ہو یا کسی لوہے، لکڑی وغیرہ پر وہ معبودیت کے قابل ہو جائے۔﴾ نہ تھے جو صورت پرستی کی کوئی صورت ہوتی۔

بایں ہمہ اب تو وہ صورت بھی نہیں۔ خدا جانے اُن کی صورت کیا ہوگی، فی الحال تو ایک لمبا پتھر لیا اور اُس کا نام مہادیو وغیرہ رکھ دیا اور پرستش کرنے لگے۔اس کو تو تصویر پرستی بھی نہیں کہہ سکتے۔ ہاں اسم پرستی کہہ سکتے ہیں۔

اِسم پر مسمّٰی کے اَحکام جاری کرنے کے دلچسپ نتائج

مگر یہ ہے تو یہ معنے ہوئے کہ نام کے ساتھ وہ کام کرنے چاہئیں جو نام والے کے ساتھ کرنے چاہئیں باپ کے ہم نام کو ماں کے پاس جانے سے منع نہ کرے۔ اور داماد کے ہم نام کو بیٹی کے پاس جانے سے نہ روکے اور بہنوئی کے ہم نام کو بہن سے عیش وعشرت کرنے میں خلل انداز نہ ہو۔

بالجملہ بُت پرستی اور استقبالِ کعبہ میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

﴿استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی میں ساتویں وجہ فرق پوری ہوگئی اور جیسا کہ ہر فرق کے آخر میں ایک مشہور ضرب المثل مصرع چہ نسبت خاک را با عالم پاک لکھتے آرہے ہیں یہاں بھی لکھا جا چکا۔ لیکن اس ساتویں وجہ میں جس نکتہ کو دلیل کا مدار علیہ بنایا گیا ہے اس میں یہ احتمال ہوا کہ مخاطب اسی کو بُت پرستی کے لئے وجہ جواز بنانے کی کوشش کرے گا۔ یعنی فعلِ حکم جب کہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ہوتا ہے جس کی تعمیل بغیر چون چرا کئے ہوئے ضروری ہے تو یہی وجہ بُت پرستی کے جواز کی بھی بن سکتی ہے۔ اس طرح کہ وِید خدا کا کلام ہے جس میں اس نے حکم دیا کہ برہما وغیرہ کی پوجا کرو جس کی ہم بغیر چوں چرا تعمیل کرتے ہیں۔ جس طرح تم خدا کے کلام میں جو استقبالِ کعبہ کا حکم آیا اس کی بغیر چون وچرا تعمیل کرتے ہو۔ اس لئے اس کے جواب میں وِید پر تنقید ضروری ہوئی۔ اور اس کے کلامِ خدا ہونے پر اس اَمر کی تنقیح بھی ضروری ہوئی کہ یہ کلام کون لے کر آیا۔ کیا لانے والا کوئی رسول تھا۔ کیا اس میں صدق وامانت کی وہ صفات موجود تھیں جن کا ہونا رسول میں ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں رسالتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان وکمالاتِ رسالت کا واضح کرنا ضروری ہوا اور جو کلام آپ پر اللہ کی طرف سے نازل ہوا اُس کی حقانیت اور صداقت کا اظہار سیاقِ مضمون کا تقاضا ہے۔ ظاہر ہے کہ کلام متکلم کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ بقول سعدی رحمۃ اللہ علیہ۔

تا مرد سخن نگفتہ باشد عیب و ہنرش نہفتہ باشد

اس لئے کلامِ خدا کو کمالاتِ خدا کا آئینہ دار ہونا چاہیے۔ اس لیے کمالاتِ قرآنی پر سلسلۂ تقریر کا پہنچ جانا ضروری ہو گیا۔ الغرض اب جو کچھ تحریر فرمایا جا رہا ہے وہ سب اس ساتویں وجہ فرق کے متعلقات میں سے ہے۔ اِس کو اُس کا تتمہ سمجھنا چاہیے۔ ﴾

دفع دخل مقدر

(جس کی تقریر اس مضمون کی تمہید میں بیان ہو چکی ہے) پرستشِ غیر ہرگز حکمِ خدا نہیں ہو سکتا۔ ﴿ کیونکہ اس سے خلافِ حقیقت اَمر کو واقعہ ماننا پڑے گا اور جس کلام میں غیر واقعہ کو واقعہ بتلایا گیا ہو وہ کلامِ خدا نہیں ہو سکتا۔ پرستش کے قابل کسی کو بتانے سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ بالاستقلال صاحبِ اختیار ہو۔ جس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود بھی خانہ زاد ہو عطاءِ غیر نہ ہو۔ تو پرستشِ غیر کا حکم اس خبر پر منتہی ہوگا کہ فلاں فلاں کے وجود خانہ زاد ہیں۔ اور یہ بات خلافِ حقیقت ہے۔ ﴾

ضروری ہے کہ خُدا کا کلام خلافِ حقیقت نہ ہو

اور اس وجہ سے یہ یقین ہے کہ (یا تو) بید کلامِ خدا نہیں یا جعل سازوں کی شرارت سے اس میں تحریف ہوئی۔ ﴿ تحریف دو طرح کی ہوتی ہے ایک لفظی دوسری معنوی۔ لفظی کی یہ صورت ہے کہ لفظوں کو آگے پیچھے کر دیا جائے یا کسی لفظ کو ہی بدل دیا جائے۔ معنوی کی یہ صورت ہے کہ خلافِ مراد غلط تفسیر کی جائے۔ مثلاً ممکن ہے کہ وید میں لفظ ''مہادیو'' خُدا کی صفت بیان کی گئی ہو جس کے معنے ہیں، سب سے بڑا دینے والا۔ ظاہر ہے کہ یہ حق تعالیٰ کی بہت بڑی صفت ہے۔ عالم پر اُس کے وجود اور اُس کی صفات کا فیضان اگر ایک آن کے لئے بند ہو جائے تو ہر شے نیست و نابود ہو جائے۔ مگر افسانوی دماغوں نے اس کو خدائی میں شریک ایک مستقل وجود بنا کر خدا سے بھی لڑوا دیا۔ پھر آگے بڑھ کر بیوی اور شہوت پرستی کے واقعات کا طومار پھیلا دیا۔ یا لنگ کے معنی وجود غیر متناہی کے ہوں جو تخلیقِ عالم کا ہیولے ہے مگر پست ذہن والوں نے یہ دیکھ کر کہ اضافۂ نسل کے لئے آلۂ تناسل کی کارگزاری ظاہر بات ہے۔ اس لفظ کو آلۂ تناسل کے معنی میں لے کر اس سے اُس مہادیو کو نواز دیا۔ یا وجود لا محدود کے ہم معنے کوئی اور لفظ

ہو جس کے بجائے یہ لفظ رکھ دیا گیا ہو۔ اور جیسا کہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے متعدد مضامین میں خدا کی صفات مالکیت و محبوبیت وغیرہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ ہر صفت کے مقابل میں بالتفصیل یا بالاجمال عجز و نیاز عبادت ہو تو عبادت پوری ہو (انتصار الاسلام) یہی مضمون وید کا ہو کہ اُس کی صفت معطی وجود مثلاً جس کو ''مہادیو'' (بمعنے سب سے بڑا دینے والا) کے مقابل اظہار عجز و نیاز یعنی دیو پوجا کی جائے۔ اس مضمون کی تفسیر یہ کر دی گئی کہ اس مفروضہ وجود کی جو جناتی خاندان کا ہے پوجا کی جائے۔ الغرض غالب گمان یہی ہے کہ تحریفات لفظی و معنوی نے اصل وید کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا۔ ﴾ ورنہ بید کلامِ خدا ہو کر غیر محرّف ہوتا تو اس میں تعلیم پرستش غیر نہ ہوتی۔ اور اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں کہ کلامِ خدا ہونے کے لئے اوّل برہما کا دعویٰ پیغمبری کا کرنا اور پھر اُن کا بید کو کلامِ خدا کہنا۔ اس کے بعد مجموعۂ بید کو قرناً بعد قرنٍ بروایت صحیحہ ثابت کیا جائے۔

قرآن کی حقانیت کا بیان

ہاں بہ نسبتِ قرآن شاید کسی کو یہی خیال ہو، اور اس وجہ سے اُس کے احکام بالخصوص استقبالِ کعبہ (کے مِن جانب اللہ ماننے) میں تأمّل ہو۔

اس لئے یہ گزارش ہے کہ ہمارے قرآن میں خود قرآن کا کلامِ خدا ہونا موجود، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و نبوت اور خاتمیت کا اظہار موجود۔

اور پھر روایت کا یہ حال کہ ہر قرن میں ہزاروں حافظ چلے آتے ہیں۔

﴿ اور حفاظ کے حفظ کا انحصار کاغذوں پر لکھے ہوئے نقوش پر کبھی نہیں ہوا۔ ہاں اگر اُن کی صحت کی تصدیق اساتذہ نے کر دی تو اس کے بعد اُس پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کسی قرآن میں کوئی کتابت کی غلطی واقع ہوگئی تو اس پر متنبہ کرنے کے لئے ہزاروں حافظ موجود ہوتے ہیں اور ایسے قرآن کو کام میں لانا بھی جائز نہیں رکھتے۔ اور اس کے لئے بائبل سوسائٹی کی طرح کی کسی تنظیم کی کسی دور میں خاص ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ جب کہ سب کام بغیر اس کے ہی بخوبی چل رہا ہے۔ ﴾

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور کمالِ فہم و فراست کا ثبوت

علاوہ بریں ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر اور مذہبوں کے پیشوا فرستادۂ خدا اور منجملۂ خاصانِ خدا تھے، تو ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بدرجۂ اولیٰ فرستادۂ خدا اور مقبول خدا ہیں۔ اگر اوروں میں فہم و فراست تھا تو یہاں کمالِ فہم و فراست تھا۔ اوروں میں اگر اخلاقِ حمیدہ تھے تو یہاں ہر خُلق میں کمال تھا اور اگر اوروں میں معجزے اور کرشمے تھے تو یہاں اُن سے بڑھ کر معجزے اور کرشمے تھے۔ فہم و فراست اور اخلاقِ حمیدہ کے ثبوت پر موافق و مخالف دونوں گواہ ہیں۔

موافقوں کی گواہی کے ثبوت کی تو حاجت ہی نہیں، ہاں مخالفوں کی گواہی کا ثبوت چاہیے۔ سو لیجئے۔ آج کل اہل یورپ کی تاریخ دانی اور تنقیح وقائع میں زیادہ دعویٰ ہے اور اُن کا دعویٰ بظاہر بجا ہے۔ وہ سب باوجود مخالفت معلوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترقی کو عقل اور اخلاق کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ﴿اب قضیہ مانعۃ الخلو کے طور پر فرماتے ہیں کہ اگر تم قرآن کو کلامِ خدا مانو گے تو اس کے لفظ خاتم النبیین سے تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آپ کا دین آخری اور آپ کے احکام حرف آخر کا مرتبہ رکھتے ہیں، اور کہنا پڑے گا کہ ”توئی سردارِ عالم یا محمدؐ“۔ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اگر قرآن کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف مانو گے تو آپ کے کمالِ فہم و فراست کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ نے اُمّی ہونے کے باوجود ایسی کتاب تصنیف کر دی جس کے معنوی و لفظی اعجاز کا کسی سے آج تک مقابلہ نہ ہو سکا۔﴾ اب رہا کمالِ عقل و فہم اُس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کلام اللہ شریف کلامِ خدا ہے اور بے شک بحکمِ عقل و انصاف کلامِ خدا ہے۔ تب تو اس میں آپ کو خاتم النبیین کہہ کر یہ جتلا دیا ہے کہ آپ سب انبیاء کے سردار ہیں۔ کیونکہ جب آپ خاتم النبیین ہوئے تو یہ معنے ہوئے کہ آپ کا دین سب دینوں میں آخر ہے۔ اور چونکہ دین حکم نامۂ خدا کا نام ہے تو جس کا دین آخر ہوگا وہی شخص سردار ہوگا۔ اُسی حاکم کا حکم آخر رہتا ہے جو سب کا سردار ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض بفرض محال حسب زعم معاندین یہ کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی تصنیف ہے تو چونکہ اُس کے کسی مضمون پر آج تک کسی صاحبِ عقل سے اعتراض نہیں ہو سکا، اور اس کے کسی عقیدے اور کسی حکم میں کسی عاقل کو جائے انگشت نہادن نہیں ملی اور کبھی کسی بات میں کسی کو کچھ تأمّل ہوا ہے تو حامیانِ دینِ احمدی نے جواباتِ دندان شکن سے حق و باطل کو واضح کر کے اس مضمون کو ثابت کر دیا ہے اور پھر بایں ہمہ کسی سے دو چار سطریں بھی عبارت و مضامین میں اُس کے مشابہ نہ بن سکیں۔

چنانچہ آج تک اہلِ اسلام کا یہ دعویٰ اسی زور شور پر ہے جو اوّل تھا تو یوں کہو، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرِ دفترِ اہلِ فہم و اہلِ عقل تھے جو باوجود اُمّی ہونے کے ایسے ملک میں جہاں اُس زمانہ میں علم کا نام نہ تھا، ایسی حالت میں کہ لڑکپن میں یتیم، جوانی میں بے کس، مفلس، اوّل سے آخر تک نہ کوئی مُربّی نصیب ہوا، نہ کوئی رہبر میسر آیا، ایسی کتاب لاجواب تصنیف کر گئے۔ ﴿آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُمّی ہونے اور ایسے زمانہ میں اور ایسے ماحول میں عمر بسر کرنے سے جہاں علم کا نام نہ تھا اس طرف اشارہ ہے کہ علم معلوم کا تابع ہوتا ہے، اور معلوم یعنی صُورِ حاصلہ فی العقل خارج سے آتی ہیں اور خارج سے اُن کے آنے کا کوئی سبب موجود ہی نہ تھا، تو وہ کتاب جس میں جُملہ علوم کے اُصول موجود ہیں آپ کی تصنیف نہیں ہو سکتی۔﴾

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالِ اخلاق کا بیان

اب اَخلاق کی سُنئے۔ عرب کے لوگ تو جاہل، تُند خو، جفاکش، جنگ جو۔ اس بات میں نہ کوئی اُن کا ثانی ہوا نہ ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس زمانہ میں یہ کیفیت کہ فقر و فاقہ بجائے آب و نان اور بے کسی و مفلسی مونسِ جان۔ نہ بادشاہ تھے نہ بادشاہ زادے۔ نہ امیر نہ امیر زادے۔ نہ تاجر تھے نہ آڑھتی۔ کبھی اُونٹ بکریاں چَرا کر پیٹ پالا۔ کبھی کسی کی محنت مزدوری نوکری چاکری کر کے دن بسر کیے۔

غرض خزانہ مال و دولت کچھ نہ تھا، جس کی طمع میں عرب سے جاہل، تُند خو، جنگ جو مسخّر ہو جاتے۔ آپ صاحبِ فوج نہ تھے جو وہ سرکش مطیع بن جاتے۔ یہ تسخیر اخلاق نہ تھی تو اور کیا تھی جو لوگ جہاں آپ کا پسینہ گرتا تھا خون بہانے کو تیار۔ جہاں

آپ قدم رکھیں سر کٹانے کو موجود۔ یہاں تک کہ اُنہیں بے سروسامانوں نے شہنشاہی ایران ورُوم کو خاک میں ملادیا اور شرق سے غرب تک اسلام کو پھیلا دیا۔ ایسے اخلاق کوئی بتلائے تو سہی۔ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر آج تک کسی میں ہوئے ہیں اور ایسے لوگوں کو ایسی حالت میں اس طرح کسی نے مُسخر کیا ہے کہ یا وہ خرابی دَر خرابی تھی کہ نہ عقیدے صحیح، نہ اَخلاق درست، نہ اَحوال سنجیدہ، نہ افعال پسندیدہ۔ اور یا یہ تہذیب آگئی کہ تھوڑے سے عرصہ میں اُنہیں جاہلوں، گردن کشوں، بداَخلاق، بد اعمال کورشکِ علماء وحکماء بنا دیا۔ اس اعجازِ تاثیر سے بڑھ کر بھی کوئی اعجاز ہوگا۔ کوئی بتلائے تو سہی، کس کی صحبت میں یہ اثر تھا اور کس کی تعلیم میں یہ تاثیر تھی۔

پھر باوجود بے سروسامانی وقوت وشوکت (یعنی باوجود بے سروسامانی اور قوت و شوکت نہ ہونے کے) مخالفین عربوں کی تسخیر کے ذریعہ سے (یعنی خُلقِ عظیم سے اُن کو اپنا محکوم بنا کر) اپنا دین شرق سے غرب تک ایک تھوڑے عرصہ میں پھیلا دیا۔ اور تمام سلطنتوں کو زیروزَبر کر کے اور دینوں کو مغلوب کر دیا۔ ﴿اب آپ کے رسول برحق اور آپ کی دی ہوئی تعلیمات کے برحق ہونے کی روشن علامات کی طرف کلام کا رُخ پھیرتے ہیں کہ تجربات شاہد ہیں کہ شاہانِ دنیا نے فوجی قوت سے جو تسخیرِ اقوام کی، وہ صرف دنیاوی عیش وعشرت اور اپنی بالاتری قائم کرنے کے لئے کی، مگر آپ نے یہ سب کچھ کرنے کے بعد اپنی ذات کے لئے کیا چیز پسند کی؟ وہی جس کی عوام کو ہمیشہ تعلیم دیا کرتے تھے۔ یعنی زہد عن الدنیا اور اللہ جل شانہٗ کی عبادت میں اس کو مقصدِ زندگی سمجھتے ہوئے ہمہ وقت مشغولیت کسی کا رب اور فرضی باتیں بنانے والے کا اپنا عمل وکردار اس درجہ قوی اور مستقل نہیں ہوسکتا۔ آپ کی پاکیزہ حیات کا کوئی گوشہ بھی تاریکی میں نہیں اور سوائے آپ کے اور کوئی شخصیت ایسی نہیں ہوئی جس کی زندگی کا کوئی گوشہ اُجاگر ہونے سے رہ گیا ہو۔﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے آپ کی حقانیت پر استدلال

مگر نہ ہوا وہوس کا پتہ، نہ محبتِ دنیا کا نشان، باوجود اس قدر غلبہ اور شوکت کے آپ اور آپ کے خُلفاء واَتباع واَنصار کا یہ حال تھا کہ نہ مال سے مطلب، نہ

دولت سے غرض۔ خزانہ کو امانت سمجھتے تھے، اور ذرّہ بھر خیانت اُس میں روا نہ رکھتے تھے، اپنے لئے وہی فقر و فاقہ، وہی فرشِ زمین، وہی لباس پشمین، وہی پرانے مکان، وہی قدیمی سامان۔ باوجود اس دستِ قدرت کے (مال و متاعِ دنیاوی سے) یہ نفرت بجز اس کے متصور نہیں کہ خدا کی محبت کے غلبہ کے باعث (اُن کی نظر میں) جواہر اور خزف ریزے برابر تھے، اور زَر و نقرہ کلوخِ خاک سے کم تر۔ جیسے بضرورت پاخانہ پیشاب کو جاتے تھے، ایسے ہی بضرورت روپے پیسے کو ہاتھ لگاتے تھے، پر دل میں سوائے محبوب اصلی، موجودِ لم یزلی اور کسی کی جانہ تھی۔

اس بکواس کا جواب کہ اس حال کی بناء مفلسی تھی

مفلسوں کے زُہد کو اس ترک و تجرید سے کیا نسبت یہاں ''عصمتِ بی بی از بے چارگی'' کا معاملہ ہے، اور وہاں ''قرار در کفِ آزادگان نگیرد مال'' کا حساب تھا۔ ﴿''عصمتِ بی بی از بے چارگی'' ایک ضرب المثل ہے کسی نے کہا فلاں پردہ نشین بیوہ بڑی باعصمت ہیں، یعنی پاک دامن ہیں، اُن بیوہ کی خادمہ نے سُن کر کہا کہ ''عصمتِ بی بی از بے چارگی ست'' یعنی اُن کی عصمت کا کوئی خریدار ہی نہیں ہوا۔ بے چارگی کے بعد باعصمت نہ بنیں تو کیا کریں۔﴾

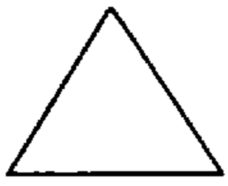
ان اَخلاقِ حمیدہ اور اَحوالِ پسندیدہ اور اَفعالِ سنجیدہ پر سوائے محبت الٰہی اور خوفِ خداوندی اور کاہے کا گمان ہو سکتا ہے۔ مگر عناد ہو تو ''چشمِ بداندیش کہ برکندہ باد''۔ سب خوبیاں برائیوں سے بدتر نظر آتی ہیں۔ خیر بداَندیش لوگوں کی آنکھوں میں تو خاک۔ مطلب ضروری عرض کرنا چاہئے۔ ﴿ساتویں وجہ میں ایک نکتہ بیان فرمایا تھا کہ فعل کبھی فاعل کی کسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے اور کبھی مفعول کی کسی کیفیت کا۔ اس بناء پر ''حکم'' کو دیکھا تو وہ فاعل یعنی حاکم کے تابع ثابت ہوا۔ یعنی حاکم جو حکم دے اُس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ وہ حکمِ حاکم ہے بھی یا نہیں۔ لہٰذا جس ذریعہ سے استقبال قبلہ کا حکم ہمارے پاس پہنچا، اس پر کلام ضروری ہوا۔ یعنی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس پر۔ تو جب آپ کی رسالت ثابت ہو جائے گی تو آپ کے لائے ہوئے احکام کی واقعیت شبہات کی

حدود سے بالاتر ثابت ہو جائے گی۔اس لئے اثباتِ رسالت پر بات پہنچ گئی۔چونکہ انبیاء جامع الکمالات ہوتے ہیں۔اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالاتِ معجزات کا ذکر بھی ضروری ہوا۔چونکہ آپ آخری نبی ہیں،اس لئے مراتب کمالاتِ نبوت کے آپ کی ذات مقدس پر ختم ہونے کا ذکر بھی لازم ہوا۔جس کا یقینی علم اس طرح ہوسکتا ہے کہ آپ کے اعجازی کمالات کا دیگر انبیاء کے کمالات سے مقابلہ کر کے آپ کے کمالات کی رفعت کو واضح کر دیا جائے۔چونکہ تقرب الی اللہ اور اس کے اعلیٰ ترین مرتبہ کی دریافت واقعات ہی کے ضمن میں ممکن ہے۔اس کے بغیر کوئی صورت نہیں،اس لئے مشتے نمونہ از خروارے کے اُصول پر اس بات میں چند کمالاتِ نبویہ کو معرض بیان میں لانا اور اسی نوع کے کمالاتِ سلف کو پیش کر کے وجہِ افضلیت کمال محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو روشنی میں لانا بھی ضروری ہوا۔اس لئے اب اس مبحث کو شروع کرتے ہیں جو سب اسی نکتہ پر متفرع ہے جو شروع میں نقل کیا جاچکا ہے۔﴾

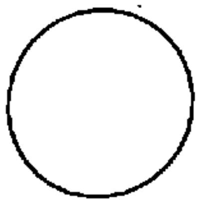
جملہ کمالات کا دو قسموں یعنی کمالاتِ علمی و کمالاتِ عملی میں انحصار

کمالات کتنے ہی کیوں نہ ہوں اور کسی کے کیوں نہ ہوں کل دو قسموں میں منحصر ہیں: (۱) ایک کمالاتِ علمی (۲) دوسرے کمالاتِ عملی۔جیسے اشکال ہندسی یعنی جن میں احاطہ ہو، باوجودِ لاتناہی مثلث اور دائرے کی طرف راجع ہیں۔چنانچہ ظاہر ہے کہ مربع، مستطیل، معیّن، شبیہ بالمعیّن، منحرف تو دو دو مثلثوں سے مرکب ہیں، اور **مخمّس، مسدّس، مسبّع** وغیرہ میں اگر تساوی اضلاع بھی ہے تب تو دائرہ اور مثلث دونوں کا لگاؤ ہے، ورنہ فقط مثلثوں کی ترکیب ہوتی ہے۔

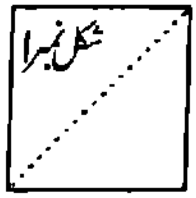
﴿ مثلث اُس شکل کو کہتے ہیں جو تین اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔



جیسے دائرہ اُس شکل کو کہتے ہیں جو مرکز کے گرد گھومتے ہوئے ایک خط مدّور سے گھرے اور مرکز سے اس خط مدّور تک جس کو محیط کہتے ہیں جتنے خط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔جیسے یہ شکل۔

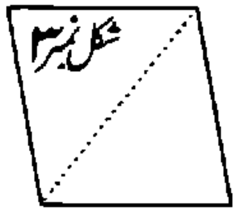


مربع اس شکل کو کہتے ہیں جو چار اِضلاع سے گھری ہوئی ہو (یعنی ذواربعۃ الاضلاع) اور اس کے سب اضلاع آپس میں برابر ہوں اور اس کے سب زاویے قائمے ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۱

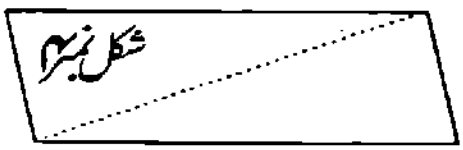


مستطیل وہ شکل ہے جو چار اضلاع سے گھری ہوئی ہو اور اس کے سب زاویے قائمہ ہوں لیکن سب ضلعے آپس میں برابر نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۲

معیّن اس شکل ذواربعۃ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے سب ضلعے آپس میں برابر ہوں، مگر زاویے قائمہ نہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۳

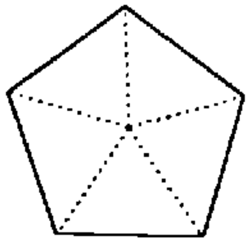


شبیہ بالمعیّن۔ اُس شکل ذواربعۃ الاضلاع کو کہتے ہیں جس کے صرف مقابل اضلاع آپس میں برابر ہوں مگر سب اضلاع برابر نہ ہوں اور نہ زاویے قائمہ ہوں۔ جیسے شکل نمبر ۴

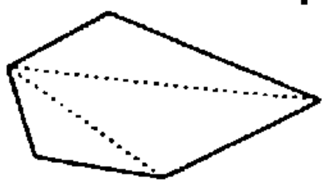


منحرف۔ ہر اُس شکل ذواربعۃ الاضلاع کو کہتے ہیں جو نہ مربع ہو نہ مستطیل، نہ معیّن، نہ شبیہ بالمعیّن۔ جیسے شکل نمبر ۵

مخمس اُس شکل کو کہتے ہیں جو پانچ اضلاع سے گھری ہوئی ہو۔ جیسے یہ شکل



جو پانچ مثلثوں سے مرکب ہے چونکہ پانچوں اضلاع برابر کے ہیں اس لئے دائرے کے لگاؤ کو اور مثلثوں کو نقطوں سے واضح کردیا گیا ہے اگر تساوی اضلاع نہیں ہوگی۔ جیسی یہ صورت ہے کہ



اس سے دائرے کا تعلق نہیں۔ صرف مثلثوں سے مرکب ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ شکل مخمس پانچ ہی مثلثوں سے مرکب ہو، جیسا مخمس متساوی الاضلاع کی مثال میں نقطوں سے پانچ مثلث دکھائے گئے۔ یہی صورت مثلثوں سے بھی بن سکتی ہے جیسا کہ دوسری شکل کی تین مثلثوں پر تقسیم کو نقطوں سے واضح کیا گیا ہے اور چار مثلثوں سے بھی مرکب ہوسکتی ہے۔

اسی لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے ذوارجہ الاضلاع میں تو دو دو مثلثوں سے مرکب ہونے کی تخصیص کردی، مگر مخمس، مسدس وغیرہ میں مثلثوں کی شمار سے تعرض نہیں کیا۔

مسدس وہ شکل ہے جو چھ (۶) اضلاع سے محدود ہو اور مسبّع وہ ہے جو سات (۷) اضلاع سے محدود ہو۔ ان سب اشکال میں مثلثوں کی ترکیب اور دائرے کے تعلق کو جو کچھ شکل مخمس میں عرض کیا جاچکا ہے اسی پر قیاس کرلیں۔ ﴾..... ایسے ہی کمالاتِ خداوندی باوجودِ لاتناہی انہی دو کمالوں یعنی کمالِ علمی وکمالِ عملی کی طرف راجع ہیں۔

جملہ کمالات کے کمال علمی و عملی کی طرف راجع ہونے کا معیار

مگر جیسے سمع وبصر کمالاتِ علمی میں داخل ہیں (کیونکہ یہ حصولِ علم کے آلات ہیں اور آلاتِ علم کا تعلق علم کے ساتھ ظاہر ہے) ایسے ہی ''ہمت''، ''اِرادہ''، و''محبت'' مثلِ اَخلاق (جو کہ مصدرِ عمل ہوتے ہیں)۔ کمالاتِ عملی میں شمار کئے جاتے ہیں۔

کیونکہ جیسے کمالاتِ علمی سے یہ مطلب ہے کہ مصدر اور مخزن اور آلۂ علوم ہوں، ایسے کمالاتِ عملی سے یہ غرض ہے کہ مصدر اور آلاتِ اعمال ہوں۔ ﴿اس تقریر سے ہر کمال کا رُخ معلوم کرنے کا معیار معلوم ہو گیا کہ یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ کمال علم کے ساتھ مصدر ہونے یا مخزن ہونے یا آلہ ہونے کا تعلق رکھتا ہے، یا عمل کے ساتھ۔ اب اسی معیار سے ہمت و اِرادہ ومحبت کو جانتے ہیں۔﴾..... سو ظاہر ہے کہ ہمت و اِرادہ ومحبت و جملہ اخلاق مصادرِ اعمال اور آلاتِ اعمال ہیں۔ ﴿گو بظاہر آلاتِ اعمال جوارح یعنی دست و پا وغیرہ ہوتے ہیں مگر عمل کے اصل محرک اور اصل آلات وہی مصادر ہیں جو (مخلوقات میں) بواسطۂ قوتِ اِرادی دست و پا کے اعصاب اور رَگوں کی ڈور کو ہلاتے ہیں۔﴾

مگر جب خدا کے کمالات انہیں دو قسموں میں منحصر ہوئے تو بندوں کے کمالات بہ درجۂ اولیٰ ان دو میں منحصر ہوں گے۔ کیونکہ یہاں جو کچھ ہے سب وہیں کا ظہور ہے سو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں کمالوں میں کامل بلکہ اکمل ہوئے تو پھر آپ کے کمال میں شک کرنا بجز نقصانِ طبیعت وخرابیٔ فہم متصور نہیں۔

تماشا ہے کہ رُستم کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت تو بذریعۂ مشاہدۂ معاملات مسلّم ہو جائے۔ ﴿یعنی مشاہدۂ معاملات بواسطۂ تاریخی روایات۔ اور روایات بھی ایسی کہ اُن کے وضع کی خود راوی ہی شہادت دے رہا ہو۔ فردوسی جو رستم کے کارناموں کا راوی ہے کہتا ہے۔

منش کردہ ام رستم پہلوان ‌ ‌ ‌ ‌ وگرنہ یلے بود در سیستاں

(یعنی رستم کو سب سے بڑا پہلوان تو میں نے بنایا۔ ورنہ اصل تو صرف یہ ہے کہ وہ ایک طاقت ور شخص تھا، سیستان میں) اور یہاں اتنی پختہ روایات کہ جن کی نظیر دنیا پیش نہ کر سکی۔﴾ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کمال دونوں کمالوں میں باوجود شہادتِ معاملات قابلِ تسلیم نہ ہو۔

بجز اس کے اور کیا فرق ہے کہ حاتم و رستم سے وجہ عناد کی کچھ نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجہ برہمی دینِ آبائی اور بربادی شوکتِ دنیوی عناد ہے۔

اگر یہ عناد قابلِ اعتماد کے ہے تو تمام چور اور قزاق بادشاہانِ عادل سے عناد

رکھتے ہیں۔ اور تمام اطفالِ بے تمیز معلّم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر کے دُشمن ہوتے ہیں۔ اگر کسی کی دُشمنی وعناد کے باعث دوسرے کا بُرا ہونا ضروری ہوتو بادشاہانِ عادل سب سے بُرے ہوں، اور معلم اور طبیب اور جراح اور چارہ گر سب سے زیادہ ناکارہ۔ القصہ اگر کوئی شخص نبی تھا تو آپ خاتم الانبیاء ہیں، اور کوئی اور ولی تھا تو آپ سرورِ اولیاء۔ ﴿بقول شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ انبیاء میں دو جہتیں ہوتی ہیں۔ ایک جہت نبوت دوسری جہت ولایت۔ جہت نبوت کا رُخ خَلق یعنی اُمت کی جانب ہوتا ہے اور جہت ولایت کا اللہ جل شانہٗ کی طرف۔ اس بناء پر وہ اس کے قائل ہوئے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے۔ پھر اس قول کی یہ شرح کی کہ اُسی نبی کی ولایت اسی نبی کی نبوت سے افضل ہے۔ امام ربانی حضرت مجدّد الف ثانی رحمہ اللہ نے اس نظریہ سے سخت اختلاف کیا۔ آپ نے مکتوبات میں تحریر فرمایا کہ ولایت بمقابلۂ نبوت کالمطروح فی الطریق ہے۔ نفوس عالیۂ انبیاء کو اپنے نفس پر قیاس کرنا غلط ہے کہ نفس آن واحد میں صرف ایک طرف ہی توجہ کامل کر سکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کہ متوجہ بخلق ہوتے تھے ٹھیک اسی آن متوجہ بحق بھی ہوتے تھے۔ توجہ بخلق کبھی آپ کے لئے حجاب نہیں بنتی تھی۔ مقاماتِ نبوت کی ابتداء مقاماتِ ولایت کے ختم کے بعد سے ہے۔ الخ۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نبوت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر اَنبیاء کی نبوتوں سے اور ولایت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقابل دیگر اَنبیاء کی ولایت سے فرمارہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ معرفت باری تعالیٰ آپ کو سب انبیاء سے زیادہ تھی۔ ولایت اولیاء اُمت کے ساتھ آپ کی ولایت کے تقابل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ ولایتِ اولیاءِ اُمت نبی کی ولایت کا ظل ہوتی ہے۔﴾

کمالِ علمی کمالِ عملی سے افضل ہے.... اور کمالِ علمی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب سے ممتاز ہیں

اور کیوں نہ ہوں، اعجازِ علمی میں آپ کا ممتاز ہونا، یعنی نزولِ قرآنی سے مشرف ہونا اس پر شاہد ہے کہ مراتبِ کمالات آپ پر ختم ہوگئے۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ تمام صفاتِ کاملہ کا علم پر منتہا ہے۔ چنانچہ کمالاتِ عملی کا محتاجِ علم ہونا دلیلِ ظاہر ہے، محبت، شوق، اِرادہ، قدرت، سخاوت وشجاعت وحلم وحیاء (جو کہ کمالاتِ عملیہ میں سے ہیں) سب علم ہی کے ثمرات ہیں۔

سو جیسے کمالِ علمی، کمالِ عملی سے بڑھ کر ہے، ایسے ہی وہ شخص جو کمالِ علمی میں اوروں سے بڑھ کر ہو رُتبہ میں بھی اوروں سے بڑھ کر ہوگا۔

کمالات میں تفاضل کا معیار کیا ہے

مگر کسی کمال میں کسی کا اوروں سے بڑھ کر ہونا اگر معلوم ہوتا ہے تو اُس کمال کے اعجاز سے معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جیسے مثلاً کسی خوش نویس کے برابر اگر کوئی نہ لکھ سکے تو ہر کسی کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ یہ خوش نویس اپنے فن میں یکتا اور بے نظیر ہے۔ ایسے ہی کمالاتِ علمی اور عملی میں اگر کوئی شخص اوروں کو عاجز کر دے اور تمام اَقران واَمثال اُس کے مقابلہ سے عاجز آجائیں تو یوں سمجھو کہ وہ شخص اُن کمالات میں یکتا اور بے نظیر ہے۔

سو جب ثانی قرآن پہلے کوئی کتاب نہ تھی اور بعد میں دعویٰ کر کے تمام عالم کو عاجز کر دیا تو بشرطِ فہم وانصاف یہی کہنا پڑے گا کہ نہ پہلے کوئی شخص کمالِ علمی میں آپ کا ہمسر تھا اور نہ بعد میں کوئی شخص آپ کا ہمتا ہوا۔

جب اتنے دنوں میں باوجود دعوائے اعجازِ قرآنی وکثرتِ حاسدین کسی سے کچھ نہ ہو سکا تو ہر کسی کو یقین ہوگا کہ آئندہ کیا کوئی مقابلہ کرے گا۔

پھر یہ اعجازِ علمی، وہ بھی بمقابلۂ اَوّلین وآخرین، اگر آپ کی خاتمیت اور یکتائی پر دلالت نہیں کرتا تو اور کیا ہے (فبایِّ حدیثٍ بعدہ یؤمنون O) اور ایسا شخص اگر خاتم النبیّین نہیں تو اور کون ہوگا۔ اور ایسا شخص سرورِ اَوّلین وآخرین نہیں تو اور کون ہوگا۔ اہلِ فہم واِنصاف کے لئے تو یہی بہت ہے اور ؎

نادان کو کافی نہیں دفتر نہ رسالہ

کمال عملی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجاز کا ثبوت

اور سنئے۔ باوجود اس اعجاز و امتیاز کے جس کے بعد اہلِ فہم کو آپ کی سروری کے اعتقاد کے لئے اور دلیل کی حاجت نہیں، کمالات عملی میں بھی آپ یکتا ہیں اور اُن میں بھی کوئی آپ کا ہمتا نہیں۔ ہر چند بعد اعجازِ مذکور اُن کے ذکر کی کچھ حاجت نہیں، مگر چونکہ اعجاز اگر کسی کے کمال پر دلالت کرتا ہے تو بعد اطلاع و علم دلالت کرتا ہے۔ سو جیسے جمالِ صورت آنکھوں سے معلوم ہوتا ہے، اور کمالِ آواز کانوں سے، اس لئے ہر اعجاز کے لئے ایک جُدا حاسّہ اور جُدا کمال کی حاجت ہے اور اس لئے اعجازِ علمی کے ادراک اور علم کے لئے کمالِ عقل و فہم کی حاجت ہے۔ جو آج کل برنگِ عنقا جہان سے مفقود ہے، اس لئے اعجازات کمالاتِ عملی بھی بطور "مشتے نمونہ از خروارے" ہزاروں میں سے دو چار عرض کرتا ہوں تا کہ کم عقلوں کے لئے ذریعۂ شناخت جناب سرورِ کائنات علیہ افضل الصلوات والتحیات ہوں۔ سنئے۔

موسیٰ علیہ السلام کے معجزات سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بدولت اگر زمین پر رکھے ہوئے ایک پتھر میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے تو کیا ہوا، زمین اور پتھروں سے پانی نکلا ہی کرتا ہے، کمال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتانِ مبارک میں سے پانی کے چشمے نکلتے تھے جن سے لشکر کے لشکر تشنہ کام سیراب ہو جاتے تھے۔

وجہ فضیلت معجزہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

گوشت پوست سے پانی کا نکلنا جس سے علاوہ اعجاز آپ کے جسم مبارک کی برکت کا اثر نظر آتا ہے ایسا عجیب ہے کہ اعجازِ موسوی کو اس سے کچھ نسبت نہیں، خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ وہاں جو کچھ ہوتا تھا بعد ضربِ عصا ہوتا تھا، جس سے

خواہ مخواہ یہی احتمال دِل میں کھٹکتا ہے کہ ہو نہ ہو ضربِ عصا سے پتھر کے مسامات کھل گئے اور نیچے سے پانی آنے لگا۔ ﴿اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس پتھر سے چشمے نکلنے کا واقعہ اعجاز نہیں ہے۔ اسی ابہام کو رفع کرنے کے لئے فرماتے ہیں۔ جس میں سرسید اور اسی نوع کے منکرین معجزات مبتلا ہوئے۔﴾ غرض اعجازِ موسوی مُسلَّم، مگر اعجازِ محمدی میں جو بات ہے وہ کہاں۔ نہ وہ برکتِ جسمانی، نہ کمالِ اعجاز۔

حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہما السلام کے معجزات سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا تقابل

اور سُنئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اگر اژدھا بن گیا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دُعا سے مُردہ زندہ ہوگیا، یا گارے سے ایک جانور کی شکل بنا کر اللہ کی قدرت سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اُڑا دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پُشتِ مبارک کے مس کی برکت سے کبھی کا سُوکھا لکڑی کا ستون زندہ ہو کر آپ کے فراق میں اور اللہ کے ذکر کی موقوفی کے صدمہ سے چلاّیا۔

علیٰ ہٰذا القیاس پتھروں اور سنگریزوں کے سلام اور شہادت اور تسبیحات حاضرین نے سُنیں اہلِ فہم کے نزدیک اُن اعجازوں کو اس اعجاز سے کیا نسبت۔

وجوہِ فضیلتِ اعجازِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بر اعجازِ موسوی و اعجازِ عیسوی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا اگر زندہ ہوا تو اژدہا کی شکل میں آ کر زندہ ہوا اور پھر وہی حرکات اُس سے سرزد ہوئیں جو اور سانپوں اور اژدہوں سے ہوتی ہیں۔

علیٰ ہٰذا القیاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی برکت سے اگر گارے سے حرکات زندوں کی سی سرزد ہوئیں تو جب ہی سرد ہوئیں جب وہ گارا پرندے کی شکل میں آیا۔

شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص تعلق ہے

آخر زندوں کی شکل کو زندگانی سے کچھ تو علاقہ اور مناسبت ہے جو یہ ملازمہ ہے

(یعنی لزومِ باہمی ہے) کہ زندگانی زندوں کی شکل سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ ﴿خلاقِ عالم نے حکمتِ بالغہ سے ہر ذی حیات کو وہ قویٰ عطاء فرمائے ہیں جو زندگی کی ضروریات کا مدار علیہ اور اُس کے خصائص میں سے ہیں۔ مثلاً قوتِ سمع، قوتِ بصر، قوتِ حاسہ وغیرہ۔ اور یہ سب غیب سے متعلق ہیں، اور ہر ذی حیات کو اس کی نوع کے مناسب ایک شکل عطا فرمائی ہے اور ہر شکل پر اُن قوتوں کے مظاہر پیدا فرما دیئے ہیں۔ مثلاً کان، آنکھ، سمع و بصر کی قوتوں کے مظہر ہیں جو اُن کے فیضان سے مسموعات و مُبصرات کے ادراک کے آلے ہیں۔ قوت حاسہ کا مظہر پورا بدن ہوتا ہے جو اس قوتِ غیبی کے فیض کا مظہر ہو کر گرمی، سردی وغیرہ کا احساس کر لیتا ہے۔ اور زندگی اُن قویٰ کے عمل کے سوا اور کیا ہے، عمل بالقوہ ہو یا بالفعل۔ زندگی کے ساتھ قوتوں کا فیضان جاری رہتا ہے، یہ ہو سکتا ہے کہ آلات میں سے کسی کی صورت نوعیہ میں کوئی خرابی ہو جائے اور اس سے عمل کے اظہار میں فتور واقع ہو جائے مگر جس کے لئے قسّامِ اَزل نے جس قدر فیضان مقدر کر دیا وہ جاری رہتا ہے۔ اس فیضان کا بند ہو جانا ہی موت ہے۔ جس کے بعد وہ شکل بھی باقی نہیں رہتی۔ الحاصل شکل کے ساتھ زندگی کا ایک خاص علاقہ ہے جو مضمون معروضۂ بالا سے ظاہر ہے۔﴾

اس صورت میں زندگانی اتنی مستبعد نہیں جتنی اشکال زندگانی سے علیحدہ زندگانی مستبعد ہے۔ ﴿یعنی جو آثار زندگی مثل تکلّم یا نالۂ فریاد شکل نوعی کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں وہ شکل نوعی نہ پیدا ہو مگر وہ آثار حیات نوعی ظہور پذیر ہو جائیں یعنی شکل جمادیہ ہوتے ہوئے مثلاً شکل انسانی کے آثار ہویدا ہوں۔﴾ اور پھر (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بنائی ہوئی اشکالِ طیور سے) آثارِ زندگانی بھی سرزد ہوئے تو بجز پرواز اور کیا سرزد ہوئے۔ یہ وہ بات ہے جس میں تمام پرندے شریک ہیں۔ مگر سُوکھے ستون کی زندگانی اور سنگریزوں کی تسبیح خوانی میں نہ شکل وصورت کا لگاؤ ہے، نہ کوئی ایسا برتاؤ ہے جس میں اور ہم جنس شریک ہوں۔ یہ (دردِ فراق سے بے چینی و تسبیح خوانی) وہ باتیں ہیں کہ جمادات، بلکہ نباتات اور حیوانات تو کیا، بنی آدم میں سے بھی کسی کسی کو یہ شرف میسر آتا ہے۔ سُوکھے ستون کا فراقِ نبوی میں رونا، یا موقوفی خطبہ خوانی سے جو اُس کے قرب و جوار میں ہوا

کرتی تھی چلاّ نا اُس محبتِ خدا و رسول پر دلالت کرتا ہے جو بعد طے مراحل معرفت میسر آتی ہے۔ کیونکہ محبت کے لئے مرتبۂ حق الیقین کی ضرورت ہے۔

محبت بغیر مرتبۂ حق الیقین پیدا نہیں ہوا کرتی

اگر علم الیقین یعنی اخبارِ معتبرہ متواترہ سے محبت پیدا ہوا کرتی تو حضرتِ یوسف علیہ السلام وغیرہ حسینانِ گزشتہ کے آج لاکھوں عاشق ہوتے۔ کیونکہ جو شہرہ اُن کے حُسن و جمال کا اب ہے وہ پہلے کا ہے کو تھا۔

علیٰ ہذاالقیاس اگر بذریعہ عین الیقین یعنی مشاہدہ محبت ہوا کرتی تو شروع رغبتِ شیرینی وغیرہ ماکولات کے لئے چکھنے اور کھانے کی ضرورت نہ ہوا کرتی، فقط مشاہدہ کافی ہوا کرتا۔ انتفاع اور استعمال کی ضرورت خود اس پر شاہد ہے کہ (محبت کے لئے) حق الیقین چاہئے۔ حق الیقین اسی انتفاع اور استعمال کو کہتے ہیں۔

﴿یعنی اس اعلیٰ مرتبۂ یقین کو جو انتفاع اور استعمال کے بعد حاصل ہوا۔ اس دعوے پر کہ محبت مرتبۂ حق الیقین کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ عشق کا حصول صرف دیدار سے بھی ہو جاتا ہے یعنی مرتبہ عین الیقین سے، بلکہ اور اَسباب سے بھی جیسا کہ کہا گیا ہے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد   بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور آپ نے عشق کے ثبوت کو حق الیقین میں محصور کر دیا۔ بناء بریں یہ حصر صحیح نہیں ہے۔ اس کے جواب میں معترض کے ایک مغالطہ کی نشان دہی فرماتے ہیں جو اس اعتراض کا منشاء ہے۔ وہ یہ ہے کہ یقین کے تینوں مراتب ''علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین'' کے بارے میں یہ سمجھ لیا گیا کہ ہر مرتبہ کے حصول کے آلات بھی ہمیشہ جُدا جُدا ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی لازمی بات نہیں۔ بعض اوقات ایک ہی آلہ سے تینوں مرتبے حاصل ہو جاتے ہیں۔﴾

باقی حسینوں کی محبت کیلئے فقط دیدار کا کافی ہو جانا جو بظاہر اس دعوے کے مخالف نظر آتا ہے۔ بوجۂ قلت فہم مخالف نظر آتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی مرتبہ حق الیقین سامانِ محبت ہے۔ اتنا فرق ہے کہ اور مواقع میں تو آلۂ عین الیقین آنکھ ہوتی

ہے اور آلۂ حق الیقین زبان وغیرہ۔ اور یہاں جو آلہ عین الیقین اور آلۂ دیدار ہے، وہی آلۂ حق الیقین اور ذریعۂ استعمال وانتفاع ہے۔ (اور استعمال وانتفاع اس اعلیٰ مرتبۂ یقین کے موجبات میں سے ہے)۔ آخر استعمال وانتفاع میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے کہ جس شئے کا استعمال کیا جائے اور نفع اُٹھایا جائے اُس سے لذت حاصل ہو جائے۔ سو اَچھی صورتوں اور اَچھی آوازوں کی لذت بھی لذتِ دیدار اور لذتِ راگ ہے، جو سوائے آنکھ، کان کے اور کسی طرح حاصل نہیں ہوسکتی۔

غرض بوجہ اتحادِ آلۂ عین الیقین اور آلۂ حق الیقین یہ شبہ واقع ہوتا ہے۔ ورنہ یہاں بھی وہی حق الیقین موجب محبت ہے۔ (رجوع بمقصد) بالجملہ ستونِ مذکور کا رونا اُس محبت خداوندی اور محبتِ نبوی پر دلالت کرتا ہے جو بے مرتبۂ حق الیقین بہ نسبتِ ذات وصفاتِ خداوندی وکمالاتِ نبوی متصور نہیں اور ظاہر ہے کہ اس موقعِ خاص میں اس قسم کا یقین بجز کاملانِ معرفت اور کسی کو میسر نہیں آسکتا۔

علیٰ ہذا القیاس سنگریزوں کی تسبیح وتہلیل میں بھی اسی معرفت علیّہ (یعنی اُونچے درجہ کی معرفت) کی طرف اِشارہ ہے جو سوائے خاصانِ خدا بے تعلیم واِرشاد وتلقین ممکن الحصول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تسبیح وتقدیس کو کسی کی تعلیم کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔

اعجازِ احیاءِ موتٰی کا اعجازِ ستون مذکورہ سنگریزوں کی تسبیح سے تقابل

رہا مُردوں کا زندہ ہوجانا۔ وہ بھی اعجاز گریہ وزاری ستونِ مذکور اور تسبیح سنگریزہائے مشار الیہا برابر نہیں ہوسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ رُوحِ علوی (جس کا مستقر عالمِ بالا ہے) اور اس جسم سفلی میں (جس کا مستقر عالمِ زیریں ہے) باوجود اس تفاوتِ زمین وآسمان کے وہ رابطہ ہے جو آہن کو مقناطیس کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ آنے کے وقت بے تکان آجاتی ہے اور جانے کے وقت بدشتواری اور بجبوری جاتی ہے۔ اس لئے اگر جبر خارجی ہٹ جائے تو بالضرور پھر وہ اپنی جگہ آجائے، اور اس وجہ سے اُس کا آجانا چنداں مستبعد نہیں معلوم ہوتا، جتنا سُوکھے

درخت اور سنگریزوں میں رُوح کا آ جانا۔ یہاں پہلے سے رُوح ہی نہ تھی، جو رابطۂ مذکور کا احتمال ہوتا اور پھر آ جانا سہل نظر آتا۔

ردِّ شمس یا وقوف شمس کا تقابل انشقاق قمر سے

اور سنئے۔ اور اَنبیاء علیہم السلام کے لئے آفتاب تھوڑی دیر ٹھہر گیا یا بعد غروب پھر ہٹ آیا تو کیا ہوا۔ تعجب تو یہ ہے کہ اشارۂ محمدی سے چاند کے دو ٹکڑے ہو لئے۔

تفصیل اس اِجمال کی یہ ہے کہ حرکت سکون ہی کے لئے ہوتی ہے۔ ہر سفر کی انتہاء پُر سکون اور حرکت کی تمامی پر قرار، عالم میں موجود ہے۔ غرض حرکت بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتی۔ اس لئے دُشوار معلوم ہوتی ہے۔ اگر مثل ملاقاتِ احباب وغیرہ مقاصد جس کے لئے حرکت کا اتفاق ہوتا ہے۔ حرکت بھی محبوب و مطلوب ہوا کرتی تو یہ دُشواری نہ ہوا کرتی۔ سو حرکت کا مبدّل بسکون ہو جانا کوئی نئی بات نہیں جو اِتنا تعجب ہو۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ آفتاب ساکن ہے اور زمین متحرک۔ جیسے فیثا غورث یونانی اور اُس کے معتقدین کی رائے ہے (اور آج بھی تمام یورپ اسی کا قائل ہے)۔

کیونکہ اس صورت میں وہ سکونِ آفتاب جو بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا درحقیقت زمین کا سکون تھا۔ ﴿یعنی وہ سکون آفتاب جو ایک نبی کے معجزے کے طور پر بظاہر آفتاب کا سکون معلوم ہوتا تھا کہ آفتاب کچھ دیر تک غروب ہونے سے رُکا رہا درحقیقت زمین کا سکون تھا کہ وہ متحرک ہونے کے بجائے ساکن ہوگئی جس طرح ریل گاڑی میں بیٹھے ہوئے لوگوں کو جب وہ تیزی کے ساتھ دوڑتی ہے درخت وغیرہ دوڑتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں اور جب وہ ساکن ہو جاتی ہے تو درخت وغیرہ سکون کے ساتھ کھڑے ہوئے محسوس ہوتے ہیں تو اُن کا یہ سکون درحقیقت ریل گاڑی کا سکون ہوتا ہے۔﴾

پھر اس سکون کو اگر کسی نبی کی تاثیر کا نتیجہ کہیے تو اس صورت میں بوجہ قرب بلکہ بوجہ زیرِ قدم ہونے زمین کے جو وقوع تاثیر کے لئے عمدہ ہیئت ہے یہ سکون چنداں لائق استعجاب نہیں جتنا چاند کا پھٹ جانا۔ ﴿مؤثر کی تاثیر کے لئے جسم مؤثر کا اُس جسم منفعل سے مل

جانا جس پر اثر پہنچاتا ہے اور پھر ملنا بھی اس طور پر کہ مؤثر اُوپر ہو اور متاثر زیرِ قدم عمدہ ہیئت ہے۔ ﴾اوّل تو چاند، وہ بھی اُوپر کی طرف، پھر مثلِ حرکت ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں ﴿یعنی مثل ایسے تصرّف کے جس کی وجہ سے حرکت مُبدل بسکون ہو جائے ہیئتِ اصلیہ کا رہنا دُشوار نہیں۔ یہ معجزۂ سکون شمس کی کیفیت کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی ہیئتِ اصلیہ میں کوئی تغیر نہ ہوا تھا۔ ''اوّل تو چاند'' اس میں زمین سے لاکھوں میل کی دُوری کی طرف اشارہ ہے، نیز اس طرف بھی اتنے بڑے جسم کا اِنشقاق جو زمین کے ساتویں حصہ کے برابر ہو کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔﴾ بلکہ اس کا زوال (یعنی ہیئتِ اصلیہ کا زوال) حرکت (کے زوال) سے بھی زیادہ دُشوار۔ بالخصوص جب کہ زوالِ ہیئت بھی بطورِ انشقاق ہو (یعنی دو ٹکڑے ہو جانے کی صورت میں)۔

یہ وہ بات ہے کہ بہت سے حکماء اس کے محال ہونے کے قائل ہو گئے (یعنی ہیئتِ اصلیہ کے زوال کو ناممکن کہہ گئے) اور بہ نسبت زوالِ حرکت کوئی شخص آج تک استحالہ کا قائل نہیں ہوا۔ ﴿یعنی اس بات کا کوئی قائل نہیں ہوا کہ حرکت زائل ہونا یعنی سکون پیدا ہو جانا محال ہے۔﴾ سو کچھ تو دُشواری اور دِقّت ہوگی جو اُن کو یہ خیال پیش آیا۔

فلاسفہ کے اس دعوے کا کہ خرق والتیام اجرام سماوی محال ہے اِنشقاقِ قمر پر اثر نہیں پڑتا

مگر چونکہ اُن کے مطلب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہیئت کروی سے بوجہ بساطت بجز حرکتِ مستدیرہ بطور اقتضاءِ طبیعت صادر نہیں ہو سکتی۔ ﴿ہیئتِ کروی کی بساطت کا یہ مطلب ہے کہ جس طرح مثلاً سطح مثلث تین خطوط سے اور سطح مربع چار خطوط سے گھری ہوئی ہوتی ہے۔ یعنی ان کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہے۔ ایسی کوئی ترکیب سطح کروی میں نہیں ہوتی۔ سطح کروی میں ایک خط مستدیر یعنی دارۂ تمام جوانب میں منترع ہوتا ہے۔ ایسے تمام دوائر کا مرکز ایک ہوگا اور مرکز سے جتنے دوائر خط محیط تک پہنچتے ہیں سب باہم برابر ہوتے ہیں۔ ہیئت کُروی کو ایک گیند کی صورت سمجھ لی جائے۔ فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ ہیئتِ کُروی کی طبعی حرکت ہمیشہ مرکز پر گھومتی ہوئی ہوتی ہے۔ جس طرح گیند کو اگر لُڑھکا دیا جائے تو وہ گھومتی ہوئی دوڑے گی۔ مگر یہ حرکت بخط مستقیم

نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جیسے کسی گیند میں دھاگا باندھ کر کھینچا جائے تو وہ سیدھی کھنچتی چلی آئے گی یہ حرکت غیر طبعی ہوگی۔ جس کو حرکت قسری کہا جائے گا۔﴾

اور اِنشقاق کے لئے حرکتِ مستقیم کا اجزاء کے لئے ہونا ضرور ہے۔ تو اگر بہ وجہ قسرِ قاسر یعنی زورِ خارجی انشقاق واقع ہو جائے تو اُن کے قول کے مخالف نہ ہوگا۔ سو اہلِ اسلام بھی اگر قائل ہیں تو اِنشقاقِ قسری کے قائل ہیں، انشقاق طبعی کے قائل نہیں۔ ورنہ اعجاز ہی کیا ہوتا۔ اعجاز خود خرق عادت کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ''مخالفت طبیعت'' اوّل درجہ کی خرقِ عادت ہے۔ اور پھر مخالفت طبیعت بھی ایسی کہ کسی طرح کسی سبب طبعی پر انطباق کا احتمال ہی نہیں۔ ﴿یعنی قمر کے دو ٹکڑے ہو جانے کا کوئی ایسا طبعی سبب نہیں ہے جس پر اس کو منطبق کر کے کہہ دیا جائے کہ اس سبب سے پھٹ گیا تھا۔﴾

اگر اِنشقاق آفتاب ہوتا تو بھی یہ احتمال تھا کہ بوجہ شدت حرارت ایسی طرح دو ٹکڑے ہو گئے ہیں جیسے برتن آگ پر تڑق جایا کرتا ہے، بلکہ چاندنی میں رطوباتِ بدنی کی ترقی اور دریائے شور (سمندر) کا دُور دُور تک بڑھ جانا اس طرف مشیر ہے کہ چاندنی کا مزاج اگر بالفرض حار بھی ہے تو رطب ہے، جس سے اُس کے تڑق جانے کا احتمال باوجودِ حرارت بھی عقل سے کوسوں دُور چلا جاتا ہے۔ ﴿اِنشقاقِ قمر پر اس سے زیادہ مبسوط کلام ''حجۃ الاسلام'' میں کیا گیا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعجازِ عملی کی جامعیت کا بیان

ان تین اعجازوں (یعنی لکڑی کے خشک ستون کا گریہ و بُکا اور سنگریزوں کی تسبیح و اِنشقاقِ قمر) کے دیکھنے کے بعد بہ شرطِ حقیقت شناسی اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ معجزات عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمبر اوّل تھا۔

اعجازِ عملی دو قسم پر منقسم ہیں

کیونکہ اعجازِ عملی کی دو قسمیں ہیں، ایک ایجاد، دوسرا اِفساد۔ سو اِفساد اس سے بڑھ کر نہیں کہ فلکیات میں اِنشقاق واقع ہو، اور وہ بھی قمر میں۔ ﴿ایجاد کے معنے شئے

معدوم کو موجود کر دینا اور اِنساد کے معنے موجود کو معدوم کر دینا ہیں۔قمر میں اِنشقاق واقع ہونے
سے چونکہ اس کی ہیئتِ کُرویہ معدوم ہوگئی تھی، اس لئے اس کو اِفساد میں داخل کیا۔۱۲﴿

اور ایجاد میں ایجادِ رُوحانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ جمادات میں معرفت اور محبتِ خدا اور رسولِ خدا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے۔ اور ایجادِ جسمانی ہو تو اس سے بڑھ کر نہیں کہ گوشت پوست سے پانی کے چشمے بہہ جائیں۔

ہماری اس تحریر میں فقط انبیاء یہود و نصاریٰ کے اعجازوں پر تو اعجاز ہائے محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فضیلت ثابت ہوئی۔ پر اعجاز ہائے بزرگانِ ہنود پر اُن کی فضیلت ثابت نہیں کی گئی۔ وجہ اُس کی یہ نہیں کہ اُن کی نسبت فضیلت حاصل نہیں۔ بلکہ دو وجہ سے اُن کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔ اوّل تو تواریخ ہنود کسی مؤرخ کے نزدیک قابلِ اعتبار نہیں۔ سارے جہان کے مؤرخ تو اس طرف کہ بنی آدم کے ظہو کو چند ہزار برس ہوئے اور علماءِ ہنود لاکھوں برس کا حساب و کتاب بتلائیں۔ بلکہ اس بات میں اس قدر اختلاف کہ کیا کہیئے۔ کہیں سے یہ ثابت کہ عالم حادث ہے۔ اور کہیں یہ مذکور کہ عالم قدیم ہے اس لئے مشتے نمونہ از خروارے سمجھ کر اُن کا ذکر بحث علمی کے لائق نہ نظر آیا۔ دوسرے اکثر خوارق جن کے ذکر کرنے کی اس موقع میں ضرورت تھی۔ ایسی فحش آمیز کہ اُن کے ذکر کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ البتہ بعض وقائع کے ذکر اجمالی میں کچھ حرج نہیں معلوم ہوتا۔

بعض وقائع مندرجہ کتب ہنود بابت اعجاز شمس وقمر کے مقابلہ پر معجزۂ شق القمر کی افضلیت

اہلِ ہند کی بعض کتب میں نزول آفتاب کا ذکر ہے کہ آفتاب طلوع ہونے کے بجائے اپنے مطلع سے نیچے اُتر گیا جس کے نتیجہ میں رات لمبی ہوگئی اور قمر بھی اپنے مطلع سے نیچے رہا تاکہ مکمل اندھیرا ہو جائے جس سے دیوتاؤں کو اس کارگزاری کا موقع مل جائے جس میں قمر کی روشنی بھی مخل ہوسکتی تھی، ان مندرجات کو اگر واقعات ہی فرض

کرلیا جائے تو پھر بھی اِنشقاقِ قمر ہی کو افضلیت حاصل رہے گی۔فرماتے ہیں۔)
نزولِ آفتاب وقمر و امتداد (درازی) شب میں تو تبدُّلِ حرکت ہے، یا موقوفی حرکت۔ ﴿اگر فیثا غورث کے نظام کے مطابق آفتاب کو ساکن مانئے تو زمین کی حرکت میں تبدیلی ہوئی کہ حرکت اِدھر سے اُوپر کو شروع ہوگئی جس سے آفتاب چھپا رہا اور رات حسب مرضی دراز ہوگئی۔بطلیموسی نظام کے مطابق شمس کی حرکت اُوپر کے بجائے نیچے کو ہوگئی یا بالکل حرکت موقوف ہوگئی تاکہ رات لمبی ہو جائے اور آفتاب چھپا رہے۔﴾ سو ان دونوں پر اِنشقاق کی فضیلت تو پہلے ہی ثابت ہو چکی۔
﴿یعنی سکونِ آفتاب اور حرکتِ زمین کو ماننے کی صورت میں صاحبِ معجزہ کی طرف سے ایسی چیز (یعنی زمین) پر تصرف ہوا جو اُس کے قدموں سے ملی ہوئی ہے، لیکن قمر لاکھوں میل دُور اور اُوپر کی جانب میں ہے،اس پر تصرُّف کے لئے بہت بڑی قوتِ روحانی درکار تھی۔اور سکونِ زمین وحرکت کے نظریہ کے لحاظ سے اُس صاحبِ معجزہ کا اعجاز صرف اتنا ہی ہے کہ اُس کی دُعاو توجہ کے اثر سے شمس کی حرکت متاثر ہوگئی، مگر اِنشقاقِ قمر اس اعتبار سے زیادہ اہم ہو جاتا ہے کہ یہاں صاحبِ معجزہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی دُعاء وتوجہ سے قمر کی صرف حرکت پر ہی اَثر نہیں پڑا بلکہ اُس کے جُرم پر بھی یہ اثر مطلوب واقع ہوا کہ وہ پھٹ کر دو حصوں میں منقسم ہوگیا اور حصے بھی ایسے کہ برابر کے حصے، دو مساوی پیالوں کی مانند۔پھر دونوں حصے ایک دوسرے سے اِتنے الگ ہوگئے کہ زمینی فاصلوں کے اعتبار سے سیکڑوں میل کا فاصلہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ جب کہ زمین سے بھی یہ فاصلہ کم سے کم دس بارہ گز کا تو محسوس ہو ہی رہا ہوگا کیونکہ ایک حصہ پہاڑ کی چوٹی کے دائیں طرف اور دوسرا بائیں طرف تھا۔اس ہمارے زمانہ ۱۹۶۷ء کی تحقیقات رُوس وامریکہ کے نتیجہ نے تو اس کی اہمیت کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔کیونکہ اُمریکہ کے خلائی طیارے نے چاند کی سطح پر اُتر کر جب گشت کیا اور اس پر نصب شدہ ٹیلی ویژن کے آلات نے جب زمین پر کئی ہزار فوٹو بھیجے جن کے عکس اخبارات میں شائع بھی ہوئے تو اُن کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ سیکڑوں میل گہری دراڑ کا نشان اُس پر آج بھی موجود ہے اور بہت نمایاں ہے۔جس پر سائنس دانوں نے یہ قیاس آرائی کی کہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قمر سے کوئی عظیم الشان طاقت وَر جسم ٹکرایا ہے۔ لیکن جب اہلِ اسلام نے آیت قرآنی اقتربتِ الساعۃ وانشق القمر کو پیش کرنا شروع کیا۔

جس کی تصدیق اس جدید انکشاف سے ہو رہی تھی کہ فوٹو سے اس خط کا نشان عیاں ہو رہا تھا جہاں سے قمر دو (۲) ٹکڑوں میں منقسم ہوا تھا تو سب چپ ہو بیٹھے۔

یہ خبر انگریزی اخبارات سے نقل ہوتی ہوئی اُردو اخبارات میں بھی شائع ہو چکی ہے۔

چنانچہ اخبار الجمعیۃ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۶۷ء میں زیر عنوان ''چاند کی سطح پر امریکی خلائی جہاز کی کُھدائی'' و دیگر عنوان جلی ''معجزہ شق القمر کی تصدیق ہوگئی'' یہ خبر درج ہے۔ واشنگٹن: چاند کی سطح کے بارے میں معلومات حاصل کرنے والے خلائی جہاز آربیٹر نمبر ۴ نے حال ہی میں چاند کی سطح کی کُھدائی کی، اور چاند کی سطح کی مختلف زاویوں سے تصاویر لینے کے دوران یہ اہم معلومات زمین کو بھیجی ہیں کہ چاند کی زمین کے بیچوں بیچ دو سو سے تین سو میل تک لمبا اور تقریباً چار میل چوڑا ایک طویل شگاف دُور تک چلا گیا ہے۔ سائنس دانوں کو چاند پر اس قسم کے طویل شگاف کا اس سے پہلے کوئی علم نہیں تھا۔ چنانچہ آربیٹر کی اس دریافت پر انہوں نے انتہائی حیرت کا اظہار کیا ہے اور شگاف کی تصویر کے مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ شگاف غالباً چاند کے پورے قطر تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن شاید چاند پر زبردست آندھیوں کے باعث یا زلزلوں یا آتش فشاں پہاڑوں کے پھٹ پڑنے کی وجہ سے زمینی سطح میں اُلٹ پلٹ واقع ہونے کے باعث کہیں کہیں یہ شگاف دُور تک مٹی سے پَٹ گیا ہے۔ واشنگٹن میں علوم اسلامیہ کے ادارے نے امریکی خلائی جہاز کے اس انکشاف کو معجزہ شق القمر کی تصدیق قرار دیا ہے انتہی بہ لفظہ۔

اسے کہتے ہیں **الصدق ما شهدت به الاعداء** اس زمانہ تک جس کو تقریباً چودہ صدی گذر چکی ہیں یہی سمجھا جا رہا تھا کہ انشقاق کے بعد التیام بھی کامل ہوا ہے کیونکہ اب تک کے آلات رصدیہ سے کسی شگاف اور دَرز کا پتہ نہیں لگ سکا تھا۔ اس لئے احقر نے حجۃ الاسلام پر حواشی لکھنے کے زمانہ میں التیام کامل کو بھی ایک اعجاز قرار دیا تھا۔ لیکن اب واضح ہوا کہ قرآن میں جو صرف انشقاق کا ذکر ہے اور التیام کی طرف کوئی اشارہ بھی نہیں کیا گیا وہ اسی بناء پر نہیں کیا گیا تھا۔ اب ثابت ہوا کہ التیام اگر ہوا تو صرف اس حصہ میں ہوا جو ہماری سطح زمین کے محاذی ہے۔ اُوپر کا حصہ آنے والی نسل کی شہادت کے لئے کُھلا ہوا رہنے دیا گیا۔ حق تعالیٰ آئندہ دور میں انسان کے مشاہدہ میں قدرت کے ایسے اسرار لانے والے تھے جن کی واقعیت سے وہ اب تک منکر رہا ہے۔ اس لئے اس نے بالائی حصہ میں انشقاق کے جلی آثار کو باقی رکھا۔ **الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير** O قدرت الٰہی کے اس اہم اعجاز کی اطلاع دنیا کو اس دَور میں ہوئی۔

ابھی تک یہ سلسلہ تحقیقات جاری ہے۔ مستقبل میں کس کس صداقت کا ظہور ہوگا ابھی اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ راقم الحروف صرف اپنی بصیرت کی بناء پر یہ سمجھتا ہے کہ یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا. میں اقطار سے مراد سیاروں کی کشش ہے جس کو زبان اشارہ میں بیان کیا گیا۔ کیونکہ نزولِ قرآنی کے دور میں عقولِ اہلِ زمانہ صراحت کی متحمل نہیں ہوسکتی تھیں۔ اس لئے عوام تکذیب کے لئے کھڑے ہوجاتے اور تبلیغ اسلام میں رکاوٹیں کھڑی ہوجاتیں۔ اس کے بعد کے الفاظ میں اس نفوذ کے وقوع کو ایک شرط کے پورا ہونے پر منحصر فرمایا۔ یعنی لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ O یعنی ان کششوں سے بغیر سلطان (جس کو قوتِ عظیمہ کہنا چاہئے) تم نفوذ نہیں کرسکو گے۔ مگر یہ سلطان یعنی قوتِ عظیمہ) ایک بہت بڑی تخریبی قوت کی حامل بھی ہوگی کہ اُس میں یہ قوت بھی ہوگی کہ تم پر آگ کے شعلے اور نحاس (جس کی تفسیر دھویں سے کی جاتی ہے) برسادے۔ اس قوت کو جب تک تمہیں دی جائے گی اے انسانو اور جنو تم ہمہ گیر مصیبت سے بچے رہو گے۔ اس کو تم سے روکے رکھنا بڑی نعمت ہے، اسی نعمت کی طرف اگلی آیت میں توجہ دلاتے ہیں۔

فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ O یہ ظاہر بات ہے کہ یہ سخت خطرناک تخریبی قوت جوہری قوت ہے جو اب تک راز سربستہ تھی اور جس کا علم اس دور میں جو قُربِ قیامت کا دور ہے انسان کو دے دیا گیا، اس کی تخریب کاری کا تجربہ بھی ایک منکرِ خدا سرزمین جاپان کے شہروں ''ہیروشیما'' اور ''اوکی ناوا'' میں ہوچکا ہے جہاں ہم نے ''شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَّنُحَاسٌ'' کا مشاہدہ کرلیا ہے۔

دنیا اس راز کے افشاء کے بعد لرزہ براندام ہے، اب معلوم ہوچکا ہے کہ اس راز کا سربستہ رہنا کتنی بڑی نعمت تھی۔ اس قوت کی بدولت اس زمانہ میں انسان کے چاند کی سطح پر پہنچنے کے آثار بھی پیدا ہوگئے ہیں اور وہ شرط جس پر اقطار سے گذرنا معلّق کیا گیا تھا پوری ہوچکی۔ اب اس کا نتیجہ کچھ تو مشاہدہ میں آچکا ہے اور میرا ظنِ غالب یہ ہے کہ وہاں پہنچ کر اس سے بھی بڑے مشاہدات سامنے آئیں گے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ﴾

بایں ہمہ انشقاق میں تبدُّلِ حرکت بھی موجود۔ ﴿ کہ اُفق سے سیدھا اپنی رفتار وراہ معینہ پر چل کر پھر اس کا ایک حصہ لوٹ کر دوسری طرف کو چلا اور ایک حصہ اسی راہ معینہ پر رہا۔ دوسرا اِحتمال یہ ہے کہ دونوں ٹکڑے اس راہ معینہ سے ہٹ کر اِدھر اُدھر کو چلے ہوں۔ ﴾ اگر دونوں ٹکڑوں کو متحرک مانیئے تب تو کیا کہنے۔ ورنہ ایک ٹکڑے کی حرکت میں بھی یہ بات ظاہر ہے۔

مہابھارت کی روایت اِنشقاقِ قمر پر جرح وتنقید

البتہ یہ روایتِ مہابھارت ''بسوامتر'' کے زمانہ میں اِنشقاقِ قمر کا پتہ لگتا ہے۔ مگر نہ مؤلفِ مہابھارت وغیرہ علماءِ تاریخ ہنود جو اِنشقاق کو بسوامتر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ معاصرِ بسوامتر جو اُن کا مشاہدہ سمجھا جائے۔ اور نہ مؤلفِ مہابھارت سے لے کر بسوامتر تک کوئی سند اور سلسلۂ روایت جو اس کے ذریعہ سے تسلیم کیجئے، بلکہ مؤلفِ مذکور وغیرہ سے لے کر بسوامتر تک قطعاً سلسلۂ روایت معدوم۔ اس لئے وہ تو کسی طرح اہلِ عقل کے نزدیک لائقِ اعتبار نہیں۔ اور دعوائے اہلِ اسلام بوجہ اتصالِ سند وتواترِ روایت کسی طرح قابلِ اِنکار نہیں۔

اغلب ہے کہ مؤرخانِ ہنود نے اس اعجازِ محمدی کو بسوامتر کی طرف منسوب کر دیا

بلکہ روایتِ ہنود کے بے سروپا ہونے سے ''جس پر قصہ ''نزولِ آفتاب'' اور ''نزولِ قمر'' اور ''گنگا'' کا آسمان سے آنا، اور (دریائے) ''چنبل'' کا راجہ انگ پوست کی دیگ کے دُھوؤں کے پانی سے جاری ہونا اور سوا اس کے اور قصے واجب الانکار دلالت کرتے ہیں''۔ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ مؤرّخان بے اعتبار صدہا وقائع میں ایسا کر چکے ہیں کہ تھوڑے دنوں کی بات ہوتی ہے اور زمانہ دراز کی بتلاتے ہیں۔ چنانچہ آفرینش (دنیا) کا سلسلہ لاکھوں برس کا قصہ، بلکہ بعض تو قدیم بتلاتے ہیں۔ تو اگر واقعۂ زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پیچھے ہٹا کر بسوامتر تک پہنچا دیں تو اُن سے بعید نہیں۔ ﴿جوگ بشسٹ میں لکھا ہے کہ راجہ رام چند (رام چندر) کو جوگ کی تعلیم کے لئے جب کہ وہ بچہ تھے بشسٹ جی نے اُن کے باپ سے مانگا مگر وہ رضامند نہ ہوئے تو بسوامتر جی دریا سے نکل کر پُر جلال انداز میں اُن کے باپ سے ملے اور اُن کو رام چندر جی کو بشسٹ کے سپرد کردینے پر مجبور کیا۔ ملخّص۔ اور رام چندر جی کا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے انگریزی مؤرخین کے نزدیک بھی ہزاروں برس پہلے کا

ہے۔اس لئے بسوامتر کا زمانہ بھی ہزاروں برس پہلے کا ہے۔﴾

اعجاز کا معاملہ ہے، اگر اُن (مؤرخین ہنود) سے یہ اعجاز ہو جائے کہ پہلے زمانہ کی بات (اُس سے کئی ہزار برس) پچھلے زمانہ میں چلی جائے تو کیا بے جا ہے۔

کتاب مہابھارت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے بعد کی تالیف ہے

علاوہ بریں کسی روایتِ متواترہ سے یہ ثابت نہیں کہ مہابھارت کس زمانہ میں تالیف ہوئی۔ ہاں جب یہ لحاظ کیا جائے کہ باتفاقِ ہنود بید اور اپنکھد (بید کو وید اور اپنکھد کو اُپنشد بھی کہتے ہیں) سب کتابوں کی نسبت پُرانی ہیں، اور اُپنکھدوں میں شنکر اچارج (اس کو اچاریہ بھی کہتے ہیں) کا قصہ اور اُن کا تفسیر کرنا اقوالِ وید کو مذکور ہے اور شنکر اچارج کو کل پانچ چھ سو برس گزرے ہیں تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ مہابھارت میں جس انشقاق کا ذکر ہے وہ اور انشقاق ہے، یہ انشقاق نہیں، جو زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوا۔ کیونکہ اس صورت میں بید اور اپنکھدوں کی عمر بھی پانچ سو چھ سو سے کم ہی ہوگی مہابھارت جو باتفاق ہنود اُن کے بھی بعد کی کتاب) ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے پیشتر کی کیونکر ہو سکتی ہے۔ ﴿بید اور اپنکھدوں کے بارے میں جو کچھ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کیا ہے اُس کی تائید شیخ سعدی علیہ الرحمہ کے ایک مقالہ سے بھی ہوتی ہے جو اپنی منظوم کتاب بوستان میں اُنہوں نے تحریر فرمایا ہے کہ میں نے سومناتھ کے مندر میں پہنچ کر برہموں کا لباس اختیار کر کے ایک مشہور مندر کے پجاریوں میں شامل ہو کر منتروں (مقالات ۱۲) کا سمجھنا اور سومناتھ کے ہاتھی دانت کے بُت کی تحقیق شروع کی کہ وہ رات کے وقت دُعا کے لئے کیونکر ہاتھ بلند کر دیتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

نہیں برہمن راستورم بلند ۔۔۔ کہ اے پیرِ تفسیرِ اُستاد ژند

آگے فرماتے ہیں:

بتقلید کافر شدم روز چند ۔۔۔ برہمن شدم در مقالاتِ ژند

اس شعر سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کتب وِیدذرحقیقت مقالاتِ ژندکا ترجمہ ہیں۔یا اُن سے ماخوذ ہیں۔گلستاں کی تصنیف کا زمانہ شیخ نے خودایک شعر میں لکھ دیا ہے۔

دراں مدت کہ مارا وقتِ خوش بود زہجرت شش صد و پنجاہ وشش بود

بوستاں بھی اس سے کچھ آگے یا پیچھے کی تصنیف ہے۔اس سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ ۶۵۶ ہجری میں یہاں کے برہمنی مذہب کی اصل کتاب ''اُستااورژند'' تھی۔یہ بات قرین قیاس ہے کہ مذکورہ بالاسن ہجری کے بعداس کو ماخذ بنا کراُس کے کُل یا بعض مقالات کوسنسکرت میں منتقل کر کے ''وِید'' بنائے گئے۔......زردشت نے پہلے کتاب ''اُستا'' لکھی تھی۔مگراس میں زیادہ ابہامات دیکھ کراُس کی شرح لکھی جس کا نام ژند ہے۔پھرژند کی شرح کی اس کا نام پاژند رکھا۔وِید کی شرحیں جن کو ''اپنشد'' کہتے ہیں قرین قیاس ہے کہ ژند یا پاژند سے سنسکریت میں مرتب کی گئیں۔اس نظر سے جوتخمینہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لگایا ہےاُس کے مؤید کئی قرائن ہیں۔شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی برہمیت کا جوڑ ''اوستااورژند'' کے ساتھ لگایا ہے جیسا کہ مذکورہ بالاشعروں سے واضح ہے۔واللہ اعلم ﴿

علاوہ بریں ہم نے مانا کہ وہ اِنشقاق غیر اِنشقاق زمانہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم تھا۔لیکن کتبِ ہنود میں اس کی تصریح نہیں کہ انشقاق میں بسوامتر کی تاثیر کو کچھ دخل تھا۔﴿اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کوئی واقعہ مذکور نہیں کہ لوگوں نے بسوامتر سے بطورِمعجزہ اس قسم کا مطالبہ کیا ہوجیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تھایابسوامتر نے کوئی ایسااشارہ کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھاجس سے یہ ثابت ہوسکے کہ یہ کرشمہ بسوامتر کی رُوحانی قوتِ متصرفہ کا تھا۔آگے ایک احتمال عقلی پر کلام کررہے ہیں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی سبب سماوی سے مثلاً کسی دوسرے جسم سماوی سے قمرٹکرا کر پھٹ گیا ہو۔﴿

اس صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعد انشقاق (جوکسی سبب خارجی سے واقع ہوا) دونوں ٹکڑوں کا مل جانابسوامتر کی دُعاء سے ہواہو۔سو مل جانا اتنا مستبعد نہیں جتنا پھٹ جانا۔کیونکہ اجزاء کاارتباطِ سابق اگر باعثِ انجذاب ہوجائے توچنداں بعید نہیں (یعنی کششِ باہمی کی وجہ سے پھر آملیں) پرپھٹ جانے کے لئے سوائے تاثیرِ خارجی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔﴿الغرض التیام کودیکھ کریہ مغالطہ پیدا ہوگیا ہوگا کہ انشقاق میں بھی

بسوامتر کا دخل تھا اس لئے اُس کو بسوامتر کی طرف منسوب کر دیا۔
آگے تبدیل ماہیت کے سلسلہ میں کتب ہنود میں جو ایک عجیب قصہ لکھا ہے اُس پر اس کے قبیح پہلوؤں سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف ایک تصرف کو پیش نظر رکھ کر تنقید فرماتے ہیں۔ اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ اندر دیوتا اور چندر مان دیوتا دونوں گوتم رکھ (رشی) کی بیوی اہلیا پر عاشق ہو گئے۔ اِن دونوں میں سے ایک نے مُرغ کی شکل میں آ کر آدھی رات کو آواز بلند کی۔ گوتم نے یہ خیال کر لیا کہ صبح ہو گئی تو وہ جلدی سے غسل کے لئے گنگا پر پہنچے، گنگا نے کہا کہ ابھی بہت رات باقی ہے نہانے کا وقت نہیں ہوا۔ گوتم رکھ گھر میں آیا تو دیکھا کہ چندر مان دیوتا تو دروازے پر کھڑا پہرہ دے رہا ہے اور اِندر دیوتا اُس کی بیوی اہلیا کے ساتھ جماع کر رہا ہے۔ گوتم نے خفا ہو کر مرگ چھالا یعنی ہرن کی کھال چندر مان کے منہ پر ماری اور بددُعا دی کہ اس کا داغ تمام عمر تیرے بدن پر رہے گا۔ یہ داغ جو چاند پر نظر آتا ہے وہی ہے۔
اِندر خوف سے بھاگ گیا۔ گوتم نے اُس کو یہ بددُعا دی کہ تیرے بدن پر ہزار فرجیں پیدا ہو جائیں۔ ایک فرج کے ساتھ شرارت کی یہی سزا ہے۔ تو اسی وقت اِندر کے بدن پر ہزار فرجیں ظاہر ہو گئیں۔
یہ ہے بکثرت فرجیں پیدا ہونے کا قصہ جس میں گوتم رکھ کے ایک خرق عادت کا بیان ہے جس کے اعجاز عملی کی قسم ایجاد میں داخل ہونے پر کلام کریں گے۔ اس دیو مالا کہانی کا بقیہ یہ ہے کہ اِندر اُس کی شرم سے ایک تالاب کے اندر کنول کی جڑ میں جا چھپا۔ قصہ کوتاہ بعد مدت کے بشن جی کی مہربانی سے جب وہ فرجیں آنکھ کی صورت میں بدل گئیں تو یہ حضرت اقدس وہاں سے نکل کر اپنی عشرت گاہ یعنی سُرگ میں تشریف لے گئے۔ ﴾

باقی کسی کے بدن پر بکثرت فرجوں کا پیدا ہو جانا اگر ہے تو اَز قسم تغیّر و تبدُّل ہیئتِ جسم ہے۔ تبدیلِ حقیقت ہوتا تب بھی (یعنی یہ واقعہ اگر تبدیلِ حقیقت کی قسم کا ہوتا تو پھر بھی) اس تبدیل حقیقت کے برابر نہیں ہو سکتا کہ جمادات اعلیٰ درجہ کے بنی آدم اور فرشتوں کے برابر ہو جائیں۔

﴿ جمادات سے ستونِ حنانہ کی طرف اشارہ ہے جو سوکھ جانے کے بعد جمادات میں داخل ہو چکا تھا۔ اُن کنکریوں کی طرف بھی ہو سکتا ہے جن سے اللہ کی تسبیح کی آواز مسموع ہوتی تھی۔ ﴾

اِنشقاقِ قمر پر پنڈت جی کے اعتراض کی تقریر

اب دو باتیں قابلِ لحاظ باقی رہیں۔ اَوّل تو جیسا سُنا ہے پنڈت دیانند

ـــ حسب فرماتے ہیں، یہ ہے کہ وقوعِ خرقِ عادت ہی بروئے عقل قابلِ قبول نہیں۔ دوسری اور وہ واقعہ بھی نہیں۔ تو در صورت وقوعِ انشقاقِ قمر تو ضرور ہے کہ تواریخِ عالم میں مرقوم ہوتا۔ ﴿یعنی ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مطلقاً خرقِ عادت ہی عقل کے نزدیک قابلِ قبول نہیں، انشقاقِ قمر ہو یا اور کوئی خرقِ عادت۔ دوسرا اعتراض خاص انشقاقِ قمر پر ہے کہ ایسا کوئی واقعہ وجود میں آیا ہی نہیں۔ اگر وجود میں آیا ہوتا تو دنیا کی تواریخ میں لکھا گیا ہوتا۔﴾

خرقِ عادت عقلاً قابلِ قبول ہے

سو اوّل کا (یعنی اعتراض کے پہلے حصہ کا کہ عقلاً خرقِ عادت قابلِ قبول نہیں ہے) جواب تو یہ ہے کہ تمام عالم وقوعِ خوارق پر متفق، ہر مذہب والے اپنے بزرگوں سے خوارق نقل کرتے ہیں۔ ﴿اگر عقلاً قابلِ قبول نہ ہوتا تو تمام عالم کا اس پر اتفاق نہیں ہوسکتا تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایسے ممکن اُمور کے وقوع کا انکار نہیں کرتی جو خلافِ عادت مستمرہ ہوں۔ ہاں روایات غلط اور خلافِ واقعہ بھی ہوسکتی ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلقاً خرقِ عادت ہی قابلِ قبول نہ رہے۔ فرماتے ہیں کہ﴾ (اگر بالفرض کوئی خاص واقعہ غلط بھی ہو تو قدرِ مشترک تو واجب التسلیم ہی ﴿یعنی وہ بات جو صحیح واقعہ اور فرضی اور غلط کہانی میں مشترک ہے۔ یعنی مطلقاً خرقِ عادت تو اُس کے واجب التسلیم ہونے پر اس کا اثر نہیں پڑے گا کہ صحیح واقعہ بھی قابلِ قبول نہ رہے۔﴾ ہوگی۔ ورنہ ایسی اتفاقی خبریں بھی (یعنی جن خبروں کی واقعیت پر سب کا اتفاق ہو وہ بھی) غلط ہوا کریں۔ ﴿یعنی یہ دیکھ کر کہ بعض خبریں جھوٹی ہوتی ہیں ہر خبر کی صداقت کا انکار کردیا جائے اور ثبوت کا باب ہی گم کردیا جائے۔﴾ تو خبروں کے ذریعہ سے کسی بات کی تصدیق نہیں ہوسکتی، اور نہ کوئی مذہب قابلِ تسلیم ہوسکتا ہے۔

الزامی جواب

علاوہ بریں اگر خوارق کا ہونا ممکن نہیں، تو سب سے بڑھ کر خرقِ عادت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کسی سے کلام کرے، یا کسی کے پاس پیام بھیجے، اس لئے پنڈت جی کا مذہب تو اُن کے طور پر (یعنی اُن کے مسلمات کی رُو سے) بھی غلط ہوگا۔ ﴿اس لئے کہ وہ بیدوں کو خدا

کا کلام مانتے ہیں جو برہما کے منہ سے نکلا ہے۔ یہ ماننا خرق عادت کو تسلیم کرتا ہے۔ ﴾

خرق عادت من اللہ کا ضروری ہونا

اور اسے بھی جانے دیجئے۔ جب گفتگو عقل کے قبول کرنے میں ہے تو عقل ہی سے پوچھ دیکھئے۔ عقل سلیم اس پر شاہد ہے کہ جیسے مخلوقات میں فرق کی وبیشی علم وقدرت و طاقت ہے۔ خالق اور مخلوق میں بھی یہ فرق ہونا چاہئے۔ بلکہ جب باوجود اشتراکِ مخلوقیت یہ فرق ہے تو فرقِ خالقیت اور مخلوقیت پر تو یہ فرق بہ درجۂ اولیٰ ہونا چاہئے۔

خرقِ عادت کیا ہے؟

سو جو بات خدا سے ہو سکے اور بندوں سے نہ ہو سکے۔ ہم اسی کو خرقِ عادت کہتے ہیں بشرطیکہ کسی مخلوق کا اس میں واسطہ ہو۔

واسطۂ خرقِ عادت کون ہوتا ہے؟

باقی رہی صورتِ واسطہ وہ یہ ہے کہ جیسے ذخیرۂ علم تدبیر بادشاہوں کے یہاں وزراءِ نام دار ہوتے ہیں، ایسے ہی سامانِ قدرت تسخیر، لشکر جرار۔ مگر چونکہ نفاذِ تدبیر کے لئے سامانِ تسخیر کی ضرورت ہوتی ہے تو وزراء اور گورنروں اور لیفٹیننٹوں کی اردلی (یعنی ماتحتی) میں لشکر کا رہنا ضرور ہوا۔

سو اللہ تعالیٰ کے دین کی ترقی کے مخزنِ علوم تدبیر تو انبیاء اور اولیاء ہوتے ہیں۔ اُن کی اردلی میں کسی قدر اِمدادِ قدرت ضرور چاہئے تاکہ ایک دو واقعۂ قدرت نما سے سب سرکشوں کی آنکھیں کھل جائیں۔ اب گزارش یہ ہے کہ جو شخص اتنی بات سمجھ جائے گا وہ بہ شرطِ صحتِ روایت زمانہ گزشتہ کے خوارق کا انکار نہیں کرسکتا۔

ہاں جو شخص فہم ہی سے عاری ہو وہ جو چاہے سو کہے۔

﴿پنڈت دیانند کا ایک اعتراض تو یہ تھا کہ مطلقاً خرقِ عادت ہی قابلِ قبول نہیں۔ اس کا جواب تو ہو چکا۔ دوسرا اعتراض خاص معجزۂ انشقاقِ قمر پر تھا۔ اب اُس کا جواب شروع کرتے ہیں۔ ﴾

معجزۂ انشقاقِ قمر کا ثبوت نا قابلِ انکار اور واجب التسلیم ہے

مگر یہ بھی اہلِ انصاف کو معلوم ہوگا، اور نہ ہوگا تو بعد تجسس و تفقُّد معلوم ہو جائے گا کہ صحت روایتِ دینیات میں کوئی شخص دعوائے ہم سری اہلِ اسلام نہیں کر سکتا۔ بالخصوص واقعۂ اِنشقاقِ قمر تو کسی طرح قابلِ انکار ہی نہیں۔ علاوہ احادیث صحیحہ قرآن میں اس اعجاز کا ذکر ہے اور سب جانتے ہیں کہ کوئی خبر اور کوئی کتاب اعتبار میں قرآن کے ہم پلہ نہیں اور کیونکر ہو۔ ابتداءِ اسلام سے آج تک ہر قرن میں قرآن کے لاکھوں حافظ موجود رہے ہیں۔ ایک ایک لفظ اور ایک ایک حرف اُس کا اوّل سے آخر تک آج تک محفوظ چلا آتا ہے۔ واؤ اور فاء اور یاء اور تاء وغیرہ حروف متحد المعانی اور قریب المعانی میں بھی آج تک اتفاق خلط ملط نہیں ہوا۔ نماز میں اگر بوجۂ سبقتِ لسانی کسی کے منہ سے اس قسم کی تغییر و تبدیل ہو جاتی ہے تو اوّل تو پڑھنے والا خود لوٹاتا ہے اور اگر کسی دھیان میں اس کو دھیان نہ آیا تو سننے والے متنبہ کر کے پھر ہٹوا دیتے ہیں۔ یہ اہتمام کوئی بتلائے تو سہی، کس کے یہاں کس کی کتاب میں ہے۔

معجزہ انشقاقِ قمر کے تواریخ عالم میں مذکور نہ ہونے کی وجہ

اس کے بعد اس وجہ سے اس کے وقوع میں متامل ہونا کہ تواریخ میں اس کا ذکر نہیں، اور (دوسرے) ملک والے اِس کے شاہد نہیں، اہلِ عقل وانصاف سے بعید ہے۔ باوجودِ صحت وتواترِ روایت، خارجی شبہات کی وجہ سے متامل ہونا ایسا ہے جیسے باوجود مشاہدۂ طلوع وغروبِ (آفتاب) گھڑی، گھنٹوں کی وجہ سے طلوع وغروب میں تامل کرنا۔

﴿یعنی آفتاب کو طلوع ہوتا ہوا دیکھ رہے ہیں، لیکن طلوع وغروب کی جنتری کو دیکھ کر طلوع کی تکذیب کی جارہی ہے اور کہا جارہا ہے کہ اگر طلوع ہوتا تو اس سے ثابت ہو جاتا۔ یہی حال ان منکرین کا ہے کہ باوجود اتنی اعلیٰ مرتبۂ خبر متواتر کے کہ علم یقینی کے حصول کے لئے اس سے بڑھ کر کوئی ذریعہ وجود میں آج تک نہیں آیا، کسی دلیل سے نہیں، محض شبہات سے اُس کی واقعیت کو جھٹلا رہے ہیں۔﴾

الزامی جواب

بایں ہمہ موافق کتب ہنود اوّل تو اِنشقاقِ قمر کے لئے اُن کو بھی یہ نشان بتلانا چاہئے۔ بسوامتر کے زمانہ کا انشقاق کون سی تاریخ میں مرقوم ہے۔نزولِ آفتاب و ماہ و امتدادِ شب تا مقدارِ شش ماہ (یعنی آفتاب و چاند کا زمین پر اُتر آنا اور رات کا چھ مہینہ کے برابر لمبی ہوجانا) زیادہ تر شہرت اور (تاریخوں میں) کتابت کے قابل ہیں وہ کون سی تاریخ میں مرقوم ہیں۔ ﴿یہ تو عالمی سائنس کے لئے عجیب انکشاف ہوتا کہ وہ سورج جو آج زمین سے ہزاروں گنا بڑا ہے اُس کا زمین پر اُتر آنا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ اُس دور میں ایک تھالی بلکہ گیند کے برابر ہو، جبھی تو ہنومان جی نے اُس کو اپنے منہ میں ڈال کر ایک کلّے میں دبالیا تھا۔ پھر وہ بڑھتے بڑھتے آج زمین سے بھی ہزاروں گنا زیادہ ہوگیا۔ اور یہ بھی انکشاف ہوجاتا کہ جو چاند اور سورج ہمیں نظر آتے ہیں وہ صرف چہرے ہیں اُن کا باقی دھڑ انسان کے دھڑ جیسا ہے ورنہ نفسانی خواہش کو پورا کرنے کی کیا صورت ہوتی۔ تفصیل میں جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔﴾

تحقیقی جواب

اِنشقاقِ قمر بزمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے وقت میں واقع ہوا کہ وہاں چاند اُفق سے کچھ تھوڑا ہی اُوپر اُٹھا تھا۔ ''کوہِ حرا'' جو چنداں بلند نہیں وقتِ انشقاق دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں معلوم ہوتا تھا۔ اُس وقت ملک ہند میں تو رات قریب نصف کے آئی ہوگی اور ممالک مغرب میں اُس وقت طلوع کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ بایں ہمہ شب کا واقعہ تھوڑی دیر کا قصہ۔ اور ممالک مشرقی میں سونے کا وقت۔ اور جاڑے کا موسم فرض کیجئے تو ہر کوئی اپنے گھر کے کونے میں رضائی اور لحاظ میں ہاتھ منہ لپیٹے ہوئے ایسا مستِ خواب کہ اپنی بھی خبر نہیں۔ اور اگر کوئی کسی وجہ سے اُس وقت جاگتا بھی ہو تو آسمان سے اور چاند سے کیا مطلب، جو خواہ مخواہ اِدھر کو نظر لڑانے بیٹھے۔ پھر گرد وغبار اور ابر و کہسار اور دُخان و بخار بیچ میں ہونا اس کے علاوہ رہا۔

تاریخی شہادت

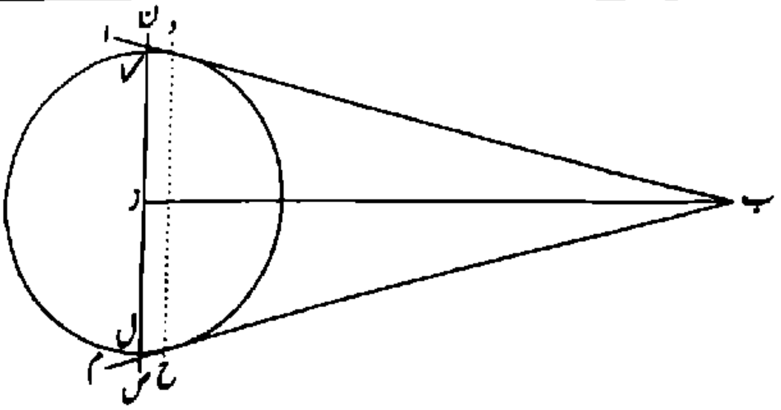
بایں ہمہ تاریخ فرشتہ میں رانا اودے پور کا اس واقعہ کو مشاہدہ کرنا مرقوم ہے۔

ممالک جنوبی وشمالی میں اِنشقاقِ قمر نظر نہ آنا چاہیئے

رہا ممالک جنوبی وشمالی میں اس واقعہ کی اطلاع کا ہونا نہ ہونا اُس کی یہ کیفیت کہ اگر جاڑے کے موسم اور گرد وغبار اور ابر وکہسار وغیرہ اُمور سے قطع نظر بھی کیجئے تو وہاں حالتِ انشقاق میں بھی قمر اِتنا ہی نظر آیا ہوگا جتنا حالت اصلی میں، یعنی جیسا اور شبوں میں، بایں وجہ کہ کُرّہ ہمیشہ نصف سے کم نظر آیا کرتا ہے (اور قمر کی شکل کروی ہے) اُس شب میں بھی نصف سے کم نظر آیا ہوگا۔ ورنہ (خط) مخروط نگاہ کو (کرہ کے) نصف یا نصف سے زیادہ سے متصل مانا جائے تو یہ قاعدۂ مسلمہ غلط ہو جائے کہ

خط زاویہ مخروطہ کرہ کے نصف سے ورے مُماس ہوتا ہے

خطِ ضلعِ زاویہ مخروطہ (یعنی خط جو زاویہ مخروطہ کا ضلع ہوتا ہے) کرہ کے نصف سے ورے مُماس ہوا کرتا ہے۔ ﴿جب کسی محدود خط یا سطح کو دیکھا جاتا ہے تو نقطۂ نگاہ سے ایک خط شعاعی اُس خط یا سطح کی ایک جانب سے مُماس ہوگا اور اسی نقطۂ نگاہ سے دوسرا خط شعاعی اُس کی دوسری جانب سے مُماس ہوگا۔ (یعنی مس کرنے والا اور چھونے والا) اس صورت میں یہ نقطۂ نگاہ ایک زاویہ کا راس بن جائے گا اور جانبین کے دونوں خط شعاعی اُس زاویے سے جو دونوں خطوں کا مخرج ہے دو خطوط کے بڑھنے سے ایک شکل مخروطی یعنی گاجر کی سی متخیل ہوتی ہے۔ اس لئے اس نقطہ کو اُس زاویہ کا راس کہیں گے اور اس زاویہ کو زاویہ مخروطہ اور اُن دونوں خطوں کو اُس زاویے مخروطہ کے ضلعے۔ یہ دونوں ضلعے جب کہ کسی شکل کروی پر منتہی ہوں گے تو اُس کے وتر کے جانبین کے نقطوں تک نہیں پہنچ سکتے بلکہ اُن سے ورے ہی منتہی ہوتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس کا نقشہ درج کرتے ہیں۔ جس سے یہ دعویٰ ذہن نشین ہو جائے گا۔

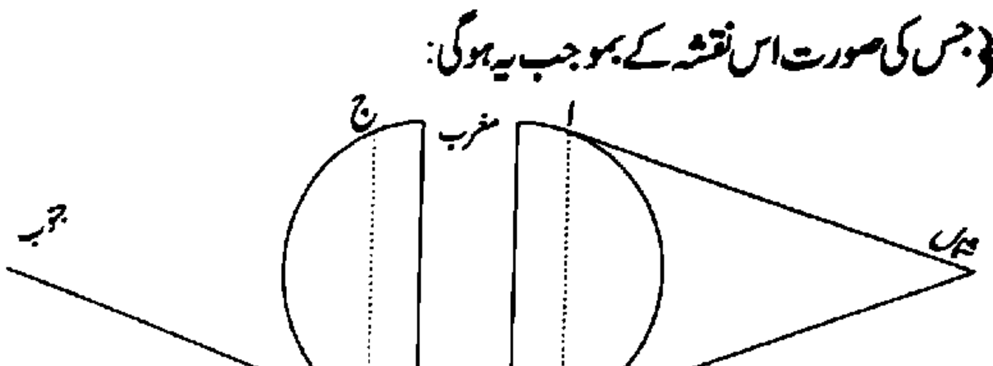


اس شکل میں نقطہ "ب" سے (جس کو اُس زاویہ مخروطہ کا راس سمجھئے) دو ضلعے "ب ا" اور "ب م" ایک دائرے کو نقطہ "د" اور نقطہ "ح" پر چھوتے ہوئے گزر رہے ہیں جو اس زاویۂ مخروطہ کے ضلعے ہیں۔ یہ دائرہ وہ ہے جو کُرے کی بالائی سطح پر دکھائی دیتا ہے جس کو خط "ن ص" دو حصوں میں تقسیم کر رہا ہے۔ اس کُرے کا مرکز "ز" ہے جس سے زاویہ قائمہ بناتا ہوا ایک خط "ب ز" کھینچا گیا ہے جو دیکھنے والے کا صحیح رُخ متعین کرتا ہے۔ "ک" اور "ل" وہ مقامات ہیں جن پر خط "ن ص" دائرے کو کاٹتا ہوا گذرتا ہے۔ یہ دعویٰ ہے کہ خطوط "ب ا" اور "ب م" کبھی مقامات "ک" اور "ل" کو نہیں چھو سکتے۔ بلکہ جس مقام پر یہ خطوط دائرے کو چھوتے ہیں وہ خط تنصیف "ن ص" سے ورے یعنی "د ح" سے آگے مُماس نہیں ہو سکتے۔

یہ ضرور ہے کہ راسِ زاویہ جتنا بعید ہوگا، اتنا ہی نقاط "ک د ل" سے قریب نقطہ پر مُماس ہوگا۔ مگر "ک د ل" کو کبھی مُماس نہیں ہو سکے گا۔ (یعنی نہیں چھو سکے گا۔)

اور جب یہ ٹھہری تو اکثر ممالکِ جنوبی و شمالی میں ایک نصف دوسرے نصف کی آڑ میں آ گیا ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُن لوگوں کو اِنشقاقِ قمر کی اِطلاع نہ ہوئی ہوگی۔

جس کی صورت اس نقشہ کے بموجب یہ ہوگی:



شمال کی طرف جو ملک ہیں اُن کی شعاعِ بصر نقاط "ا د ب" پر منتہی ہو جاتی ہے۔ اس کی آڑ میں جنوب کی طرف کا پورا نصف کرہ نظر نہیں آئے گا۔ اسی طرح جنوب کی طرف کے جو ملک ہیں اُن

کی شعاع بصر نقاط "ج د" سے زیادہ آگے کو نہیں دیکھے گی اس کی آڑ میں شمال کی جانب پورا نصف کرہ آ کر نظر نہ آئے گا۔ ان دونوں طرفوں کے ممالک کو انشقاق کا پتہ قطعی نہ چلا ہوگا۔ یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ہمیشہ کسوف شمس وخسوف قمر میں پیش آتی رہتی ہے کہ کسی ملک میں پورا نظر آتا ہے کسی میں کم اور اس کمی وبیشی میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور اوقات میں بھی جو فرق ہوتا ہے وہ بھی عیاں ہوتا ہے اور بعض ملکوں میں کسوف وخسوف کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ جس کی خبریں اخبار میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ ﴾

رہا ملکِ عرب و دیگر ممالکِ قریبہ۔ اُن میں اوّل تو تاریخ نویسی کا اہتمام نہ تھا اور کسی کو کچھ خیال ہوتا بھی تو عداوتِ مذہبی مانع تحریر تھی۔ ﴿مؤرخہ ۳۰۔ جون ۱۹۶۷ء کے اخبار کے اس مضمون خبر کے بعد جس کو ہم بلفظہٖ نقل کر چکے ہیں۔ جب کہ چاند کے پھٹنے کے بہت صاف نشان کی موجودگی کی اطلاع واشنگٹن کے اخبارات سے چلتی ہوئی تمام دنیا میں پہنچ چکی ہے۔ اس کے علاوہ بڑی طاقت کی دُوربینوں سے دونوں ٹکڑوں کا فصل دکھائی دینا اس معجزے کی ایسی شہادت ہے کہ اب تو اس سے انکار کی کوئی گنجائش باقی ہی نہیں رہی۔ ﴾ علاوہ بریں واقعہ کے لئے تو کوئی شخص تاریخ لکھا بھی نہیں کرتا۔ موضوع تاریخ اکثر معاملاتِ سلاطین و دیگر اکابر ہوا کرتے ہیں اُس کے ساتھ اُس زمانہ کے وقائع عجیبہ بھی تبعاً مرقوم ہوجاتے ہیں۔

مگر چونکہ مؤرخ اوّل اکثر خیر اندیش سلاطین واکابر زمانہ ہوا کرتا ہے ﴿یعنی اکثر اور عام طور پر مؤرخ کا مطمح نظر تاریخ نویسی سے سلاطین واکابر زمانہ کی خیر اندیشی یعنی اُن کی خوشنودی کا حصول ہوتا ہے یعنی دَور اوّل میں عموماً یہی ہوتا تھا۔ ﴾ اس لئے ایسے وقائع کی تحریر کی اُمید بجز موافقین ومعتقدین زیبا نہیں۔ ﴿یعنی ایسے وقائع کی تحریر کی "جو اسلام کی حقانیت کی واضح دلیل ہوں" ایسے لوگوں سے اُمید کرنا جو موافق اور معتقدین نہ ہوں زیبا نہیں۔ ﴾

اس تحقیق کے بعد اہلِ فہم کو تو ان شاء اللہ مجال دم زدن باقی نہ رہے گی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سرداری وافضلیت میں کچھ تأمل نہ رہے گا۔ کیونکہ کوئی حجت عقلی یا نقلی اس مقام میں پیش کرنے کے قابل (معاندین کے پاس) نہیں۔

ہاں ناحق کی حجتوں کا کچھ جواب نہیں۔ موافق مصرعہ مشہور:

جوابِ جاہلاں باشد خموشی (جاہلانِ کم فہم کے مقابلہ میں ہمیں چپ ہونا پڑے گا)

بالجملہ بشرطِ فہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت واجب التسلیم اور اس لئے استقبالِ کعبہ جس کی نسبت اُس قرآن میں حکم ہے جو اُن کے واسطے سے خدا کی طرف سے آیا قابل اعتراض نہیں۔ اور بُت پرستی جس کی نسبت کسی کتاب آسمانی میں حکم نہیں اُس کے برابر بروئے عقل ہرگز نہیں ہوسکتی۔ ہاں عقل ہی نہ ہوتو خدا پرستی اور بُت پرستی دونوں برابر ہیں۔

تنبیہ

حاصل جواباتِ مذکورہ

ان سات وجہوں کے مطالعہ کے بعد اہلِ فہم کو ان شاء اللہ تعالیٰ روشن ہو جائے گا کہ استقبالِ کعبہ اور بُت پرستی میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ گو پنڈت دیانند صاحب کو ناواقفیت سے دونوں برابر نظر آتے ہیں۔

تمہید جواب ثانی

استقبال کعبہ کی اصل وجہ بیان کرنے کی ضرورت

مگر آٹھویں وجہ فرق ہنوز معروض نہیں ہوئی، چونکہ اُس پر تمام وجوہ فرق کا مدار ہے اس لئے اُس کا معروض ہونا پُر ضرور (یعنی بہت ضروری) ہے۔ مگر چونکہ علاوہ ظہورِ فرق، وجہِ استقبال کا اُس میں بیان ہے گو بالتبع اُس میں یہ بھی آجائے کہ بُت ہرگز قابلِ استقبال بھی نہیں، چہ جائیکہ اُن کی پرستش ہو، تو بطورِ جوابِ مستقل اس کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر بالفرض عالم میں بُت پرستی کی نوبت نہ آتی تب بھی یہ بات تو قابلِ لحاظ تھی کہ اُس طرف کو مُنہ کرنے کی کیا وجہ ہے۔

غرض جوابِ اوّل سے مقصود بیانِ فرق تھا (یعنی درمیان استقبال کعبہ اور بُت پرستی کے) جس کا حاصل یہ تھا کہ بُت پرستی میں پرستش غیر (یعنی غیر اللہ) ہے۔ اور استقبال کعبہ میں پرستشِ خدا۔ اور چونکہ پرستشِ خدا بالاتفاق اچھی ہے اور پرستشِ

غیر تو اہلِ عقل کے نزدیک بُری ہے۔ اس لئے حاصل اس جواب (یعنی جواب اوّل) کا اِلزام ہوگا (کہ اچھی چیز کو چھوڑ کر بُری کو اختیار کیا)۔ اور وجہ آٹھویں (یعنی جواب ثانی) باایں نظر کہ ضرورت (بیان) فرق نہ ہو جب بھی اس (تحقیقی) وجہ (کے بیان) کی ضرورت ہے۔ (یعنی جواب اوّل میں وجوہ فرق کا بیان اصل مطمح نظر تھا۔ اس جواب میں اُس سے قطعِ نظر کیا جائے گا) کسی مخالف کے لئے نہ سہی، موافقوں کے اطمینان کے لئے ہی سہی، ایک تحقیق واقعی ہے۔ اور اس کا حاصل ''جواب تحقیقی'' ہوگا۔ اس وجہ سے بالاستقلال اس کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔

دو تقریروں یعنی تقریرِ مجمل اور تقریرِ مفصل کی مصلحت کا بیان

مگر چونکہ وہ مضمون ایک طویل الذیل {ذیل دامن کو کہتے ہیں۔ طویل الذیل کے معنی ہیں لمبا دامن۔ یعنی اصل مضمون کے ساتھ تمہید وتشریحات وغیرہ مل کر اُس میں طول پیدا ہو جائے گا} بیان ہے۔ اگر پورا بسط کیا جائے تو مشتاقانِ جواباتِ اعتراضاتِ پنڈت صاحب کا دِل گھبرا جائے گا۔ اور مختصر لکھا جائے، تو مشتاقانِ مضامین دقیقہ کو اَرمان رہ جائے گا۔ اس لئے یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس جواب کی دو تقریریں ایک مجمل، ایک مفصل لکھی جائیں تا کہ جس کسی کو جس قسم کا ذوق ہو اُس کو دیکھے اور دیکھ کر حق و باطل کی تمیز حاصل کر کے انصاف کرے اور مجھ کو دُعاء دے۔

تقریر مجمل جوابِ ثانی

ہم کعبہ کو اپنا معبود نہیں سمجھتے، تجلی گاہِ معبود سمجھتے ہیں۔ اور چونکہ تجلی یعنی عکس یا تصویر عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہوتی ہے، اُس تجلّی کی طرف سجدہ عین خدا ہی کا سجدہ ہوگا۔

◆ عکس یا تصویر کا تعلق ذی عکس یا ذی تصویر کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی اس پر منطبق ہے جس طرح حقیقت انسانیہ کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے یعنی وہ زید پر منطبق ہے لیکن اس عینیت کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ زید کا تعلق بھی حقیقت انسانیہ کے ساتھ عینیت کا ہو۔ ایسا ہوگا تو یہ لازم آئے گا کہ جہاں حقیقت انسانیہ پائی جائے وہاں زید بھی پایا جائے اور عمرو، بکر وغیرہ جملہ افراد انسان زید بن جائیں اور امتیازات افراد سب ختم ہو جائیں۔ اسی طرح زید کی تصویر کا تعلق زید کے ساتھ عینیت کا ہے۔ یعنی جہاں بھی وہ شکل ہوگی ذہن میں ہو یا خارج میں وہ زید کی صورت کا جو کلی جنسی ہے ایک فرد ہوگی اور اس کا تعلق صورت زید کے ساتھ عینیت کا ہوگا۔ اس کے لئے زید کے تشخص کے ساتھ زید کی تصویر کو اتنی مماثلت ہونا کہ اس کو دیکھ کر زید ہی کا تشخص مفہوم ہو۔ اگر چہ تحدید کے اعتبار سے جو فرق ہے۔ وہ ظاہر ہے۔ مگر تناسب اعضاء کے پیشِ نظر اس کو عرف عام میں بھی عین ہی مانا جاتا ہے۔ اصل تشخص سے جس میں اعضاء کی تحدیدات بھی داخل ہیں۔ تصویر کے قد و قامت وغیرہ تحدیدات میں مختلف ہونے کے باوجود مماثلت مذکورہ کو کافی سمجھتے ہوئے اس کو عین ہی کہا جاتا ہے۔ اسی مضمون کو ایک شاعر نے خوبی کے ساتھ اُدا کیا ہے:

ایک تو تصویر اُن کی غیر کی محفل میں ہے اِک ہمارے پاس بھی ہے جو ہمارے دل میں ہے
جوش میں اِک بات مجنوں کیا پتہ کی کہہ گیا میرے دل میں کون ہے لیلیٰ اگر محمل میں ہے

جوش محبت ممیّزات خارجہ کو بُھلا دیتا ہے کیونکہ محبت کا پہلا تعلق شکل ہی سے ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات محبوب کا تعلق بھی شکل محبوب کے ساتھ عینیت کا ہے۔ اکبرالہ آبادی مرحوم ہجر کی شب میں اس من وجہ تسلی کی بنیاد کے عشق مجازی میں ناکافی ہونے کو اپنے

انداز میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ہجرت کی شب یوں ہی کاٹو بھائیو　　　اُن کا فوٹو لے کے چاٹو بھائیو

الحاصل ذاتِ زید کا تعلق شکلِ زید اور تصویرِ زید کے ساتھ عینیت کا نہیں ہے۔ اسی طرح ذاتِ حق کا تعلق اس انعکاس کے ساتھ عینیت کا نہیں۔ یہ اس سے آگے کی بات ہے کہ ساجد کی بصیرت تجلیِ اوّل کے فضائے کعبہ میں انعکاس تک پہنچ کر تجلیِ اوّل پر کیونکر پہنچتی ہے۔ جس کی بناء پر ذاتِ باری تعالیٰ کو سجدہ کا تحقق ہو جائے۔ اس پر آگے خود ہی کلام فرمائیں گے۔ اب اس عینیت پر دلیل عقلی سنئے۔ ﴾

عکس کو عین ذی عکس اور تصویر کو عین ذی تصویر کیوں کہا جاتا ہے

عکس اور تصویر کے عین ذی عکس اور عین ذی تصویر ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ اگر وہ عین نہ ہو غیر ہوا کرے تو اُس کے ذریعہ سے ذی عکس اور ذی تصویر کی شناخت ممکن نہ ہو۔ ورنہ ہر چیز ہر چیز کی صورت اور تصویر ہو۔ ﴿ اپنے احباب واعزّ ا وغیرہ کو پہچاننے کی صورت اُن کا عکس اور تصویر ہی تو ہوتی ہے جو بواسطہ حاسہ بصر ہماری حِسِ مشترک کے دفتر میں موجود ہوتی ہے۔ ''خیال'' جو اس دفتر کا حافظ اور ناظر ہے اُس عکس کو فوراً نفس ناطقہ کے حضور میں پیش کر دیتا ہے۔ پھر نفس اس ظاہری صورت سے جو اس شکل کی مظہر ہوتی ہے مطابقت کر کے سمجھ لیتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ اگر وہ عکس یا تصویر غیر ہو تو پھر مطابقت کرنے اور سمجھنے اور پہچاننے کی کوئی صورت نہ ہوگی اور اب زید و عمرو اور بکر وغیرہ کے تمیزات ختم ہو کر سب ایک ہی ہو جائیں گے۔ ﴾ یعنی جب اتحاد شرط نہیں تو پھر کیا معنی کہ تصویر تو باوجود مغایرت ذریعۂ شناخت ہے، اور زید کی شکل عمرو کی شکل کے لئے ذریعۂ شناخت نہیں۔ ﴿ اب دو میں سے ایک بات کو ماننا پڑے گا یا تو اتحاد کو تسلیم کیا جائے یا زید کی شکل سے عمرو کی شکل کو پہچانا جائے ﴾

مغائرت ذی شکل یا مظاہر میں ہوتی ہے

ہاں اگر یوں کہئے کہ شکل دونوں جا ایک ہے، پر ذی شکل جُدا جُدا ہیں یا یوں کہئے کہ مظہر جُدا جُدا ہیں۔ ﴿ اور ان مظاہر کی خصوصیات سامان تمیز ہیں جو وجہ مغائرت ہیں۔ بقول شخصے شیر قالین اور ہے اور شیر نیستاں اور ہے۔ صورت شیر کا انطباق دونوں جگہ ہے مگر مظاہر کی

خصوصیات نے ایک کو شیر قالین اور دوسرے کو شیر نیستاں بنا دیا۔ ﴾تو یہ شناخت بھی درست ہو جائے اور ظاہر کی مغایرت پر بھی ٹھکانے لگ جائے اور اس کی بھی وجہ معلوم ہو جائے کہ تصویر کی نسبت ہر کوئی کیوں کہا کرتا ہے کہ یہ ''بعینہٖ'' فلانے شخص کی صورت ہے۔ غرض یہ ''بعینہٖ'' کہنا جو ہر کسی کے دِل میں جما ہوا اور زبان پر چڑھا ہوا ہے، اس کی وجہ وہی اتحادِ صورت اور عینیت مذکورہ ہے۔ ﴿جب تصویر میں عینیت کا تعلق ثابت ہو گیا تو عکس کو بدرجۂ اولیٰ عین ذی عکس ماننا پڑے گا اور تجلی کو بھی عین ذات کہا جا سکے گا۔ یہ بحث بسط اور تفصیل کے ساتھ تقریر مفصل میں آئے گی۔﴾

کعبہ کے تجلّی گاہِ ربانی ہونے کی وجہ

اور اُس کے تجلّی گاہِ رَبانی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو نسبت آئینہ کو نور کے ساتھ ہے وہی نسبت اس فضا کو جو ایک خلا سا زمین و آسمان میں نظر آتا ہے، اور جس میں تمام اجسام سمائے ہوئے ہیں اور سما جاتے ہیں ''وجود'' کے ساتھ ہے۔ یعنی یوں تو (باعتبار ظاہر) سارے اجسام معروضِ نور ہوتے ہیں (یعنی نور یا روشنی سارے اجسام پر پڑتی ہے) اور اسی کے اعتبار سے سب محسوس ہوتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر احساسِ اشکالِ اجسام اور دیدارِ الوانِ اجسام کی کوئی صورت نہیں۔ غرض اصل میں نور ہی نظر آتا ہے اور اُسی کی یہ رنگا رنگی الوان ہوتی ہے، پر باوجود اس اشتراک کے (یعنی معروضِ نور ہونے میں تمام اجسام کے شریک ہونے کے) جو مناسبت آئینہ کو نورِ مذکور کے ساتھ ہے وہ اور اجسام کو نہیں۔ نور بھی محسوس، آئینہ بھی محسوس، نور بھی صاف شفاف، نگاہ کے نفوذ کو مانع نہیں، آئینہ بھی صاف شفاف، نفوذِ نگاہ کو مانع نہیں۔ ﴿ایک ضمنی اشکال کا رد: کہا جا سکتا ہے کہ نور کی آئینہ کے ساتھ صاف شفاف ہونے اور نفوذِ نگاہ کو مانع نہ ہونے میں جس مناسبت کا ذکر کیا گیا ہے وہ ہوا کے ساتھ بھی موجود ہے۔ وہ بھی صاف ہوتی ہے اور نفوذ نگاہ کو مانع نہیں ہوتی تو ہوا کو بھی تجلّی گاہِ نور ہونا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ ہوا میں اگر (الخ ۱۲)﴾

ہوا میں اگر صفائی ہے تو محسوس نہیں (مراد یہ ہے کہ وہ نظر نہیں آتی) اور سوا اس

کے اور اجسام محسوس ہیں (یعنی نظر آتے ہیں) تو ان میں صفائی نہیں۔

سو اس صفائی اور احساس (نظر آنے کا نتیجہ یہ ہے کہ آئینہ تجلی گاہِ نور ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے جو چیز قابلِ احساسِ بصر ہے، اُس نور میں جو فضاءِ مقابل آئینہ ہو، آئینہ میں نظر آنے لگتی ہے۔ ﴿اب نور کے بجائے وجود کو اور آئینہ کے بجائے بُعد مجرد کو رکھ کر کلام کرتے ہیں۔غور کیجئے۔﴾ علیٰ ہذا القیاس یوں تو تمام مخلوقات معروضِ وجود ہیں اور اُسی کے اعتبار سے تمام احکامِ وجودِ مخلوقات پر متفرع ہوتے ہیں۔ ﴿یعنی تمام اشیاء پر وجود کے عارض ہو جانے سے یا یوں کہئے کہ پرتوِ وجود سے ہر چیز موجود ہوئی اور صفاتِ وجود مثل حیات وعلم وسمع وبصر وغیرہ سے متصف ہوئیں اور اُن پر حی وعالم اور سمیع وبصیر وغیرہ احکام مترتب ہوئے۔حاصل یہ ہے کہ کوئی شے بغیر فیضان مذکور از خود وجود میں نہیں آئی۔﴾

ورنہ اپنی ذات سے اور اپنے اختیار سے مخلوقات موجود ہوتیں تو مثل وجود جو موجود اصلی ہے کبھی اُن کو فنا نہ ہوتی اور عدم عارض نہ ہوا کرتا۔لیکن باوجود یہ کہ تمام مخلوقات معروضِ وجود میں ہونے کو شریک یکدگر ہیں، پر جو مناسبت فضاءِ مذکور (یعنی بُعدِ مجرد) کو وجود کے ساتھ ہے وہ اور موجوداتِ مشار الیہا کو نہیں۔

بُعدِ مجرد کی وجود کیساتھ خاص مناسبات کا بیان...پہلی مناسبت

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ (۱) اوّل تو جیسے عالم ہستی میں وجود محتاج الیہ عام ہے اور اَوروں سے غنی اور تمام مخلوقات اپنی ہستی میں اُس کے محتاج، ایسے ہی عالم اَبعاد میں فضاءِ مذکور محتاج الیہ عام ہے اور اَوروں سے غنی اور تمام ذوابعاد اپنے وجود اور امتداد میں اُس کے محتاج۔ ﴿اَبعاد سے مراد طول اور عرض اور عُمق ہے۔ابعاد میں خط جس میں ایک بُعد یعنی صرف طول ہوتا ہے اور ''سطح'' جس میں دو بُعد یعنی طول وعرض ہوتے ہیں اور ''جسم'' میں جس میں طول وعرض اور عُمق تینوں اَبعاد ہوتے ہیں داخل ہیں۔یہ سب چیزیں ذوابعاد ہیں۔ امتداد سے مراد صورتِ جسمیہ کا پھیلاؤ ہے۔یعنی یہ سب چیزیں اپنے پھیلاؤ میں اس فضاء یعنی بُعدِ مجرد کی محتاج ہیں۔وہ عالم جس میں ذوابعاد پائے جائیں عالم ابعاد ہے۔﴾

دوسری مناسبت

(۲) دوسری (مناسبت جیسے وجود غیر محدود اور غیر متناہی ہے، ایسے ہی فضاء مذکور بھی غیر محدود اور غیر متناہی۔

وجود کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

وجود کے غیر متناہی ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اگر وہ متناہی ہوگا تو کسی احاطہ میں ہوگا۔ اور اِحاطہ بے اس کے متصور نہیں کہ بڑی وسیع چیز میں سے بذریعۂ احاطہ ایک چھوٹی چیز جُدا کر لیجئے۔ اس لئے اوّل ایک وسیع چیز تسلیم کی جائے پھر کہیں احاطہ کی نوبت آئے۔ چنانچہ اسی بناء پر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی۔

ہر متناہی سے اُوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا

مگر جب وجہ ضرورت ''مطلق'' میں کام آئی تو یہی ضرورت غیر متناہی میں بھی کام آئے گی۔ یعنی اسی وجہ سے یہ بھی ضرور ہے کہ جہاں مُتناہی ہو اُس سے پہلے ایک غیر مُتناہی ہو جس میں سے بذریعۂ نہایت واحاطہ ایک متناہی لیا جائے۔

﴿یہاں بادی النظر میں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ ہر بڑے متناہی احاطہ میں سے ایک چھوٹا احاطہ قطع کیا جاسکتا ہے تو چھوٹے متناہی احاطہ سے اُوپر جو احاطہ ہے وہ بھی متناہی ہے پھر اس قول کی صحت کی کیا صورت ہوگی کہ ہر متناہی سے اُوپر غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جواب یہ ہے کہ اُوپر کا یہ مطلب نہیں کہ اُس سے متصل ہو۔ مقصد یہ ہے کہ انجام کار متناہی کا یہ ہے کہ غیر متناہی کو تسلیم کیا جائے۔ جس ''بڑے احاطہ'' میں سے چھوٹا احاطہ قطع کیا گیا بالضرورۃ اُس سے اُوپر ایک بڑا احاطہ ماننا پڑے گا پھر اگر وہ بھی متناہی ہوگا تو پھر اُس سے بھی بڑا اور احاطہ۔ آخر کار یہ سلسلہ غیر متناہی تک ہی پہنچ جائے گا۔ اگر متصل کی قید لگائی گئی ہوتی یعنی یہ کہا جاتا کہ ہر متناہی سے متصل ایک غیر متناہی ہوتا ہے تو یہ دعویٰ غلط ہوتا۔﴾

مگر وجود کو دیکھا تو اُس سے پہلے اور اس سے اُوپر کوئی مفہوم نہیں۔ اس صورت میں وہ محدود ہو تو کیونکر ہو۔ اگر اس کو محدود کہیئے تو اُس سے اُوپر اور اُس سے پہلے اور مفہوم ماننا پڑے گا۔ (نتیجہ یہ کہ وجود لامحدود ہے)۔

فضا کے غیر متناہی ہونے کی وجہ

مگر جب اس وجہ سے (جو مذکور ہو چکی) وجود غیر محدود ہے، تو پھر (اسی وجہ سے) فضاءِ مذکور کو غیر محدود ہونا چاہئے۔ ورنہ اس کی حدود سے پرے اور امتداد مانا جائے گا اور وہ غیر متناہی ہوگا۔ (یا وہ امتداد جو مانا گیا ہے اُس فضا سے بڑا مگر متناہی ہوا تو) اُس کے سوا اور کوئی امتداد غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ بالجملہ اگر فضاءِ مذکور غیر متناہی نہ ہو تو اُس فضا کے لئے اور فضاءِ غیر متناہی کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس سے بہتر یہی ہے کہ اسی کو غیر متناہی مان لیجئے۔ ورنہ بلائے لاتناہی تو سر رہی۔ ﴿یعنی ایک فضاءِ متناہی سے اُوپر دوسری بڑی فضا جو متناہی ہو مانتے چلے جانا پڑے گا جیسا کہ مذکورہ بالا نوٹ میں تحریر ہو چکا ہے۔﴾

اور فضا کے لئے اور (یعنی دوسری) فضاء کو ماننا پڑے گا اور ایسی صورت ہو جائے گی کہ حرارت کے لئے حرارت، اور برودت کے لئے برودت، اور وجود کے لئے وجود، اور عدم کے لئے عدم ہو۔

تیسری مناسبت

(۳) تیسری (مناسبت) جیسے وجود قابلِ حرکت نہیں، فضاء بھی قابل حرکت نہیں۔

فضاء اور وجود کے قابلِ حرکت نہ ہونے پر دلائل

فضاء کا قابلِ حرکت نہ ہونا اوّل تو خود دِل نشین۔ دوسرے حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ جیسے اجسام اس فضاء کے مظروف اور یہ فضا اُن کا ظرف ہے، اور اس وجہ سے اُس میں حرکت متصور ہے، ایسے ہی اس فضاء کے لئے درصورتِ حرکت یہ لازم ہے کہ وہ کسی اور فضاء کا مظروف ہو اور وہ فضا اُس کا ظرف ہو، اور اس وجہ سے اس کو اُس میں حرکت متصور ہو۔ علیٰ ہذا القیاس وجود اگر متحرک ہو تو اُس کے لئے بھی اسی طرح کوئی چیز محیط ہونی چاہئے۔ مگر یہ بات پہلے معروض ہوئی کہ نہ اُس کے اُوپر کوئی مفہوم جو اُس کو محیط ہو، اور نہ اُس (فضاء) کے لئے کوئی فضاء جو اُس کو محیط ہو۔

چوتھی مناسبت

(۴) چوتھی (مناسبت) جیسے وجود میں گنجائش خرق والتیام نہیں (یعنی پھٹنے اور جُڑنے کی گنجائش نہیں) ایسے ہی فضاء مذکور میں گنجائش خرق والتیام نہیں۔

﴿اس مغالطہ میں نہ پڑیں کہ خرق والتیام کو تو ہم شب و روز مشاہدہ کرتے ہیں۔ خرق و التیام اگر آپ ممکن نہیں مانتے تو قمر میں خرق والتیام کے قائل کیسے ہوگئے۔ اس مغالطہ کا منشاء زبان کا محاورہ ہے کہ ہم مظاہرِ وجود کو وجود بولتے ہیں اور خط یا سطح پا کر سب مظاہر وجود مطلق ہیں۔ ان مظاہر میں خرق والتیام جائز بلکہ واقع ہے۔ شب و روز انسان کے ہاتھوں سے ہی چیزیں ٹوٹتی اور جُڑتی رہتی ہیں۔ مطلق وجود اپنی جگہ قائم ہے نہ وہ ٹوٹتا ہے نہ جُڑتا ہے۔﴾

وجہ اُس کی یہ ہے کہ خرق والتیام کے لئے یہ ضرور ہے کہ وقتِ خرق فضاءِ محیط (یعنی فضاءِ محیط کے پھٹنے کے وقت) دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں (کوئی) فاصل ہو جائے۔ سو یہ بات اوّل ہی معلوم ہو چکی کہ یہاں متصور نہیں۔ اس کے سوا اور بھی وجوہ مناسبت ہیں۔ پر باندیشۂ تطویل اتنی ہی وجوہ پر قناعت کی۔

جس طرح آئینہ تجلی گاہ نور ہوتا ہے اسی طرح فضاء تجلی گاہِ وجود ہے

اب یہ گزارش ہے کہ جب یہ وجوہ فضاء اور وجود میں مشترک ہیں، اور سوا ان دونوں کے اور ذو اَبعاد چیزوں یعنی اجسام میں نہیں پائی جاتیں۔ تو یوں کہو کہ وہی صورت ہوگئی جو آئینہ اور نور مذکور میں تھی اور اس لئے جیسے آئینہ بوجہ مناسبتِ معلومہ و معروضیتِ معروضہ (یعنی بوجہ اپنی اس مناسبت کے جو اس کو نور کے ساتھ ہے اور معروضِ نور ہونے کی صفت کے جو عرض کی جا چکی ہے) تجلی گاہِ نور ہوگیا تھا، ایسے ہی لازم ہے کہ بوجہ مناسبتِ معلومہ (جن مناسبات کا ذکر اَبھی گذرا ہے اُن کی طرف اشارہ ہے) و معروضیتِ معروضہ، فضا بھی تجلی گاہِ وجود ہو۔ اور اس لئے جو چیزیں احاطۂ وجود میں ہوں اور مقابل فضاءِ مذکور آجائیں اُس میں منعکس ہو جائیں۔

سو وجود کو دیکھا تو جمالِ خداوندی سے اس کو ایسی نسبت پائی جیسے آفتاب کی شعاعوں کو آفتاب کے ساتھ۔ ﴿واضح رہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں۔ ذاتِ شمس۔ نور شمس۔ شعاعیں۔ اسے ذاتِ شمس کو نورِ شمس لازم ہے اور نورِ شمس کو شعاعیں۔ آگے خود ہی نسبت کا بیان فرماتے ہیں۔﴾ یعنی جیسے نورِ آفتاب کی شعاعیں آفتاب سے کہیں جدا نہیں ہوتیں اور اجسام اُن کے وقوع اور اتصال اور عروض (یعنی شعاعوں کے اجسام سے آ کر مل جانے اور اُن پر منتہی ہو جانے) کے سبب منور ہو جاتے ہیں۔ (اور وہ) اُن (اجسام) سے جیسے پہلے علیحدہ تھیں ایسے ہی پھر علیحدہ ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح وجودِ خداوندی اُس (ذاتِ خداوندی) سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتا۔ ﴿یہاں بھی مثالِ شمس کی طرح تین چیزوں کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔ ذاتِ خداوندی جمال خداوندی اور وجودِ خداوندی۔ اِس کا تعلق جمال سے اسی شعاعوں اور نورِ شمس سے تعلق کے مماثل ہے۔﴾ اور جو چیزیں اُس کے عروض و اِتصال و وقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجود علیحدہ تھا، ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں (اور یہ سب کچھ اسی فضاء میں ہوتا ہے)۔

رجوع بمقصد یعنی فضاء میں وجود کا متجلّی ہونا شرطِ انعکاس کے مطابق ہے

مگر جب یہ صورت ہے تو پھر جیسے آفتاب کی شعاعیں آفتاب کو محیط ہیں، ایسے ہی وجودِ مذکور جمالِ خداوندی کو محیط ہوگا۔ اور اس وجہ سے فضائے مذکور میں اُس کے انطباع اور انعکاس کی اُمید ہے۔ (کہ وجود جمال خداوندی کے نور سے مستنیر ہے)۔

مگر جیسے آئینے کے انعکاس کے لئے تقابل شرط ہے۔ اور اِدھر آئینہ کو قلعی کی ضرورت۔ ایسے ہی فضائے مذکور میں بھی انعکاس ہو تو اس میں یہ تقابل شرط ہے۔

علیٰ ہذا القیاس بجائے قلعی یہاں بھی کوئی سامانِ ظلمت چاہیے جس کے

باعث نگاہ کو آگے راہ نہ ملے اور جیسے گیند ٹکر کھا کر اُچھلتی ہے، ایسے ہی نگاہ اُس پر ٹکر کھا کر پلٹے اور اصلِ شے پر واقع ہو اور بوجہ انعکاس نگاہ صورتِ عکس پیدا ہو۔

﴿ آئینہ میں انعکاس کے لئے دو شرطیں ہیں ایک شے مرئی کا اُس کی سطح کے ساتھ تقابل۔ دوسرا کوئی ایسا سامان ہونا جو نگاہ کو پار ہو جانے سے مانع ہو جائے۔ اسی کی غرض سے شیشہ کے دوسری جانب رانگ یا پارے کا پلاسٹر کیا جاتا ہے۔ اس پلاسٹر کو سامان ظلمت کے لفظ سے تعبیر کیا۔ اب ہوتا یہ ہے کہ پلاسٹر مذکور کے بعد اس آئینہ کا تقابل جس شئے سے ہوتا ہے، دیکھنے والے کی نگاہ اُس سطح مظلم سے ٹکرا کر پھسلتی ہے اور منعکس ہو کر اصل شے پر پہنچ جاتی ہے۔ اب آپ نے اس فضا کو جب آئینے کے مرتبہ میں رکھا تو اس کے لئے آئینہ کی قلعی کی طرح کوئی سامان تجویز کرنا ہی پڑے گا، تا کہ نگاہ اُس سے ٹکرا کر جمال حقیقی تک پہنچ جائے۔ بناء بریں ان دونوں شرطوں پر آگے خود کلام فرمائیں گے۔ اور یہ اشکال نہ ہونا چاہئے کہ خاصیتِ مذکورہ یعنی نورِ بصر کی شعاع کا سطح تاریک سے ٹکرا کر انعکاس بصرِ چشم کی صفات میں سے ہے جو مرئیات سے متعلق ہے اور یہاں نہ وجود منبسط مرئیات میں سے ہے اور نہ ذات مقدس جل شانہٗ مرئیات بصری میں سے۔ کیونکہ رویت کی دو قسمیں ہیں، ایک رویتِ بصر جس کا تعلق چشمِ ظاہر سے ہے جس کو بصارت کہتے ہیں۔ دوسری رویت رُوح کی رویت ہے۔ جس کو بصیرت کہتے ہیں اُس کی آنکھ "خیال" ہے۔ آپ کے حس مشترک میں جو لاکھوں اشکال کا گودام ہے اُس میں سے اشکال کو مسلسل نکال نکال کر نفس ناطقہ کو پیش کرتی رہنے والی یہی قوت ہے۔ اگر یہ چشم خیال کی رویت یعنی بصیرت نہ ہوتی تو جو دوست، عزیز یا کوئی شے جب آنکھ کے مقابلہ سے ہٹ جاتی ہے اس کو دوبارہ شناخت کر لینا ممکن ہی نہ ہو سکتا۔ یہ بصیرتِ خیال ہی تو ہے جو اپنی مرئی شے کی شکل کو نفس کے سامنے پیش کر دیتی ہے جس سے منطبق کر کے وہ شناخت کرتا ہے کہ یہ فلاں شخص یا فلاں شے ہے۔ الحاصل جملہ قویٰ کی طرح قوتِ بصر کا اصل مبدأ بھی غیب میں ہے۔ جس کے فیضان کے متعلق کے لحاظ سے کہ محسوساتِ ظاہر کا تعلق چشم سر سے ہے اور مغیبات کا تعلق چشم خیال سے ہے دو محل ہو گئے۔ تو اصل مبدأ یعنی قوتِ بصر کی خاصیت انعکاسِ مذکورہ کو بھی دونوں محل میں ہونا چاہئے۔ اس لئے جو خاصیت بصر کی مشاہدے میں آ رہی ہے وہ یقیناً بصیرت کی بھی ہے۔ آگے اس کی طرف اجمالاً اشارہ فرما رہے ہیں۔ ﴾

القصہ! جیسے نگاہِ ظاہری کے لئے قلعی سامانِ ظلمت ہے، ایسے ہی "دیدۂ بصیرت" کے لئے بھی کوئی سامانِ ظلمت چاہئے۔ سو سامانِ ظلمت تو وہ عدم ہے جو موجوداتِ

خاصہ مقیدہ کو جن میں سے ایک فضائے مذکور بھی ہے۔

﴿یعنی فضائے کعبہ جس کے ساتھ تقیید کعبہ لگی ہوئی ہے۔ ایسے ہی دیگر موجودات کے ساتھ اَبعاد کی تقیید لگی ہوئی ہے کہ ہر ایک کا ایک حیز ہے اور اضافت بھی کہ مثلاً وجودِ زید، وجودِ عمرو، وجود مکان وغیرہ۔ اسی لئے سب کو مقیدہ کہا گیا۔﴾ اسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے صحن کی دُھوپ کو سایہ۔ اُس ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت ہی نہیں۔

وجہِ تقابلِ وجود فضائے کعبہ اور اس کی مماثلت شعاع وآئینہ کے ساتھ

اور تقابل کی یہ صورت ہے کہ جیسے جمال آفتاب مبدأ شعاع آفتاب ہے، ایسے ہی جمالِ خداوندی مبدأ وجودِ مذکور ہے۔ اس کے مقابل کوئی مبدأ بھی چاہئے۔ (جمالِ آفتاب سے نورِ آفتاب مراد ہے جو آفتاب کی ذات سے پیوستہ ہے)۔

کعبہ کی سرزمین کے مبدأ عالمِ اجسام ہونے پر دلیل

سوخانۂ کعبہ کو جو دیکھا تو مبدأ عالم اجسام پایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قصہ زمانۂ گذشتہ کا واقعہ ہے۔ اور زمانۂ گذشتہ کے واقعات کے دریافت کے لئے سوا اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ اخبارِ متواترہ اور راویانِ معتبر سے دریافت کیا جائے۔ سو اس بات میں قرآن اور اس کے بعد روایاتِ اہلِ اسلام سے بہتر کسی کتاب اور روایت کو نہ پایا۔

قرآن کی حفاظت کی کیفیت تو یہ پائی کہ ہزارہا حافظ موجود اور اُنہیں کے ذریعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قرونِ سابقہ میں بھی یہی طور تھا۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ کے حفّاظ کی اس کثرت کا علم بھی روایاتِ متواترہ ومشہورہ سے چلا آرہا ہے۔ جس کے یقینی ہونے میں دم مارنے کی گنجائش نہیں۔ دنیا کی کوئی بھی کتاب اس حیثیت میں قرآن کے مقابلہ پر نہیں رکھی جاسکتی۔ عجیب بات یہ ہے کہ بیرونِ عرب میں عرب سے بھی زیادہ حفاظ موجود ہیں۔﴾

اِدھر اہتمامِ حفظ روایتِ (احادیث) کی یہ کیفیت کہ راویوں کے حسب و

نسب اور سکونت وسن وسال، حفظ ونسیان، امانت ودیانت، زُہد وتقویٰ، قرن، طبقہ سب کچھ معلوم۔ اور تنقیح روایات میں اُن سب پر نظر۔ اُن کے قرآن میں یہ لکھا ہو ’’اِنَّ اَوَّلَ بَیۡتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیۡ بِبَکَّۃَ ‘‘جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا یہ ہے جو مکہ میں ہے۔

اور اُن کی احادیث میں یہ مضمون کہ آفرینشِ اجسام موجودہ سے پہلے پانی تھا اُس میں اوّل اس جگہ جہاں خانہ کعبہ ہے بُلبُلہ سا اُٹھا یا جھاگ سے آئے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔ غرض اس آیت اور اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ یہ ٹکڑا زمین کا اور یہ گھر سب کا مَبْداء ہے اس لئے اُس مبدأ کائنات کو اس مبدأ زمین وآسمان سے تقابل پیدا ہوا۔ ﴿مبدأ کائنات سے وجودِ خداوندی مراد ہے، اور مبدأ زمین و آسمان سے فضاءِ کعبہ۔ اور تقابل سے تقابلِ معنوی مراد ہے۔ کیونکہ وجود واجب تعالیٰ شانہٗ صفاتِ ممکنات سے منزّہ ہے اور تقابلِ حسّی ممکنات کی صفت ہے۔﴾

پھر بوجہ عروض مذکور گنجائشِ حجاب نہیں۔ ﴿اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں ’’اور جو چیزیں اُس (وجود) کے عروض واتصال ووقوع کے سبب موجود ہو جاتی ہیں۔ یعنی یہ مخلوقات اور ممکنات، اُن سے جیسے پہلے وہ وجود علیحدہ تھا ایسے ہی پھر بھی علیحدہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے مخلوقات معدوم ہوتی رہتی ہیں۔‘‘ اس عروض مذکور کی بناء پر کوئی یہ احتمال پیش کرسکتا ہے کہ اسی طرح یہ بھی ممکنات سے ہے کہ فضاءِ کعبہ سے دیگر ممکنات کی طرح وہ عروض واتصال باقی نہ رہے تو یہ سب بنا بنایا کارخانہ انعکاس معدوم ہوسکتا ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ انعکاس میں روک حجاب سے واقع ہوتی ہے اور جب حجاب نہیں تو انعکاس میں روک کا احتمال ہی نہیں۔﴾

ورنہ جیسے درصورتِ حجاب زمین میں آفتاب کی روشنی نہیں رہتی۔ ایسے ہی درصورتِ حجاب موجودات یعنی مخلوقات میں وجود کے بقاء کی کوئی صورت نہیں، غرض حجاب نہیں، پھر تقابل موجود، قابلیتِ انعکاس موجود، سامانِ ظلمت موجود، پھر کیا معنے کہ انعکاس نہ ہو۔ اس لئے بالیقین یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضائے کعبہ میں تجلیِ ربانی ہے۔ ﴿تجلیاتِ ربانی کے فضائے کعبہ میں انعکاس پر اب جہت کا مسئلہ آکھڑا ہوا۔ کوئی

یہ احتمال پیش کر سکتا ہے کہ تجلی ربانی کو آپ نے جہت میں مقید کر دیا۔ جس سے باری تعالیٰ و تقدس منزہ اور بالاتر ہے اس کا جواب دیتے ہیں۔ ﴾

فضاءِ کعبہ میں تجلیِ ربانی ہونے کے باوجود وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں

اور وہ مقید فی الفضاء اور مقید فی الجہت نہیں۔ ورنہ وہ مقید فی الفضاء ہو تو عکس آفتاب کو آئینہ میں مقید کہنا پڑے گا۔ حالانکہ مقدار اور ضخامتِ آئینہ سے ظاہر ہے کہ اُس میں احاطۂ آفتاب اور عکس آفتاب کی وسعت نہیں۔ وہ فقط ایک نمائش گاہ ہے۔ مگر آئینہ اگر نمائش گاہ ہے اور عکس یا اصل کو محیط نہیں تو فضائے مذکور کو بھی نمائش گاہ ہی سمجھو، محیط نہ سمجھو، جو شبۂ زوال تنزیہ پیش آئے۔ ﴿مقید فی الجہت نہ ہونے کا جواب بھی اسی مثال سے نکل آیا۔ آئینہ میں جو عکس ہوتا ہے اُس کو آئینے کے آگے پیچھے، دائیں بائیں، اُوپر، نیچے کسی بھی جہت میں نہیں کہا جاسکتا۔ ﴾

خلاصۂ کلام

بالجملہ مسجود وہ تجلی ہے اور فضائے مذکور اُس کے لئے نمائش گاہ۔ اور دیواریں اُس نمائش گاہ کی حدود۔ یہ نہیں کہ مسجود ہوں۔ ہاں مسجود الیہ یعنی قبلہ ہیں۔ اور جب دیواریں مسجود معبود نہیں تو پھر شبہ دیوار پرستی اور مساواتِ بُت پرستی خیالِ عام ہے۔ ﴿آگے بطور پیش بندی ایک امکانی اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ بُت پرست بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ کی طرح بُت بھی صرف مسجود الیہ ہیں اصل مسجود ہمارا بھی خدا ہی ہوتا ہے۔ جس طرح فضائے کعبہ تجلی ربانی کی نمائش گاہ ہے، ہمارے بتوں کی فضا بھی ایسی ہی نمائش گاہ ہے۔ ﴾

بُت پرستوں کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُن کا بھی مسجودِ حقیقی خدا ہی ہے، بُت صرف مسجود الیہ اور قبلہ ہیں

علیٰ ہذا القیاس یہ کہنا بھی غلط کہ بُت بھی مسجود الیہ ہیں، معبود اور مسجود نہیں کیونکہ ا اوّل تو بُت پرستی کا لفظ اور بُت پرستوں کی نیت اُس کے غلط ہونے پر شاہد۔

دوسرے ان میں اس کی لیاقت ہی نہیں کہ وہ تجلی گاہِ خداوندی بنیں۔ کیونکہ اُن میں وہ مناسبت ہی نہیں جو سامانِ نمائش ہے۔ چنانچہ فقدان وجوہِ مناسبت سے جن کا ذکر اُوپر ہو چکا ہے ظاہر ہے۔ اس لئے یوں بھی نہیں کہہ سکتے کہ بُت پرستی بلاشبہ کفر والحاد اور شرک بے بنیاد، پر اصل میں بُت مسجود الیہ تھے جاہلوں نے مسجود اور معبود بنالیا۔ اگر کوئی بتوں کو مسجود الیہ سمجھ کر پرستشِ معلوم (ڈنڈوت وغیرہ) بجالائے تو پھر کیا قباحت ہے۔

القصہ مسجود الیہ کو یہ ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہِ مسجود ہو، ورنہ مسجود الیہ کا مسجود الیہ ہونا غلط ہوگا۔ مگر جب یہ ٹھہری (یعنی یہ بات مسلّم ہوئی) کہ ہر مسجود الیہ کو ایک مسجود چاہئے جو اس میں جلوہ افروز ہو، اور بُتوں میں وہ مسجود جلوہ افروز نہیں ہوسکتا تو پھر یہ ''عذر بدتر اَز گناہ'' پیش نہیں کیا جاسکتا کہ جاہلوں نے بُتوں کو مسجود بنایا ہے۔ ورنہ حقیقت میں بُت مسجود الیہ ☆ جواب میں اصل رُخ مطمح نظر پنڈت دیانند بانی آریہ سماج کا یہ اعتراض ہے کہ ''مسلمان ہندوؤں کو بُت پرست کہتے ہیں اور آپ خود ایک مکان کو سجدہ کرتے ہیں۔ جس میں بہت سے پتھر ہیں جو جواب مسلمان دیتے ہیں وہی بعینہٖ بُت پرست کہہ سکتے ہیں'' مذکورہ بالا جواب میں اسی پہلو کی توضیح فرمائی گئی ہے کہ کعبہ کو مسجود الیہ قرار دیئے جانے کی جو وجہ ہم نے تحریر کی ہے اس کو بت پرستی کی توجیہ کے طور پر کام میں نہیں لایا جاسکتا جیسا کہ پنڈت جی نے دعویٰ کیا ہے۔ چونکہ فضاءِ کعبہ کو تجلی گاہِ ربانی قرار دینے کے بعد یہ امکان سامنے آیا کہ آریہ معترض کہیں گے کہ وہی بات بُت پرست بھی کہہ سکتے ہیں (جس کو سابقہ نوٹ میں لکھا جاچکا ہے) اُسی کا مسدود کرنا مقصود ہے۔ یہاں کلام کا اصل رُخ بت پرستی کا ابطال نہیں ہے، گو ابطال بھی ہوگیا۔ واضح رہے کہ بانی آریہ سماج مذکور بُت پرستی کے خلاف تھا، لیکن مادے کو قدیم مانتا تھا۔ اور مادے کو قدیم ماننا اس کو خدا ماننے کے مترادف ہے۔ اس پر براہین قاسمیہ میں تفصیلی بحث کی گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شرک کے ایک گڑھے سے نکل کر دوسرے میں جاگرے۔ ☆ تھے۔ واللہ اعلم بحقیقة الحال

فقط

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

تقریر مفصل

﴿اس تقریر کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل رسالہ کی حیثیت میں تحریر فرمایا ہے۔ اس لئے اس کی ابتداء میں خطبہ بھی تحریر فرمایا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں بعض ایسے مضامین بھی ہیں جو پہلے درج ہو چکے ہیں جن کا محل استدلال میں حوالہ بھی کافی ہو سکتا تھا۔ مگر مستقل حیثیت کا تقاضا یہی تھا کہ حوالہ پر اکتفاء نہ کیا جائے۔﴾

الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین O والصلٰوۃ والسّلام علٰی رسولہ خاتم النبیّین O و اٰلہ و صحبہٖ و اھل بَیْتہ و ذرّیتہ وازواجہ اجمعین O

تمہید...دل پر جو کیفیت عارض ہوتی ہے جسم سے اُسی کے مناسب حرکات صادر ہوتی ہیں

اوّل ایک بات عرض کرتا ہوں اُس کے بعد اصل مطلب عرض کروں گا۔ دل میں اگر سخاوت ہوتی ہے تو داد و دہش کی نوبت آتی ہے۔ دل میں شجاعت ہوتی ہے تو میدانِ کارزار میں ثابت قدمی ظاہر ہوتی ہے۔

غصہ ہوتا ہے تو اور حرکات ظاہر ہوتی ہیں، اور لُطف و مہر ہوتی ہے تو اور ہی کچھ نمایاں ہوتا ہے غرض جو کیفیت دل و جان پر طاری ہوتی ہے اُس کے مناسب ہی جسم

سے حرکات صادر ہوتی ہیں۔ پھر کیونکر کہہ دیجئے کہ کیفیتِ عبادت دل پر عارض ہو اور جسم سے اُس کے مناسب کوئی حرکت صادر نہ ہو۔

عبادتِ جسمانی میں معبود سے تقابُل ضروری ہے

مگر حقیقتِ عبادت یہ ہے کہ اپنے معبود کے سامنے آداب و نیاز و عجز کا اِظہار کرے، اس لئے یہ ضرور ہے کہ عابد و معبود میں آمنا سامنا ہو۔ سو عبادت رُوحانی کے لئے وہ ذات بے چوں و بے چگوں (یعنی جو صورت و کیفیات سے منزّہ ہے) کافی ہے۔ وہ اگر قیدِ مکان سے منزّہ ہے تو رُوح بھی مکانی نہیں۔ ﴿رُوح کا تعلق جسم کے ساتھ حلول نہیں ہے۔ جیسے شکر دُودھ میں محلول ہوتی ہے۔ جس سے جسم کو رُوح کا مکان تصور کرلیا جائے، بلکہ اس کو تعلق نفسِ اِنسانی کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ خوشبو کا تعلق پھول کے ساتھ، اگر خوشبو پھول میں حلول کئے ہوتی۔ یعنی اس میں محصور ہوتی تو اس سے ہوا کبھی مُعطّر نہ ہوسکتی۔ ہاں بواسطۂ نفس رُوح کے آثار و احکام جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ جس طرح خوشبو کا اصل تعلق پھول کے جوہر سے ہوتا ہے (جس کو اس کے جسم سے جدا کر کے عطر کہا جاتا ہے) یہ جوہر پھول کے نفس کا مرتبہ رکھتا ہے جو کہ مکانی ہے۔ پھر اُس کے واسطہ سے اُس خوشبو کے آثار پھول کے جسم تک پہنچتے ہیں۔ اسی طرح نفس مکانی چیز ہے۔ جس کا تکوّن اَرواحِ ثلاثہ (نفسانی، حیوانی، طبعی) سے ہوتا ہے جو اُس کے لئے مادّہ ہوتی ہیں۔ رُوح کا تعلق اس سے ہوتا ہے۔ نفس میں قوتیں رُوح کے فیض سے آتی ہیں اور اس کے مدرکاتِ جزئیہ میں حواس ظاہری و باطنی کا واسطہ ہوتا ہے اور قوتِ ادراک کلیات وغیرہ سے بواسطۂ فیضان رُوح متصف ہوتا ہے۔ جن کی جانب اشارہ فرماتے ہیں۔﴾

علم، اِرادہ و محبت وغیرہ رُوح کی صفاتِ ذاتیہ ہیں

چنانچہ اُس کی صفاتِ ذاتیہ مثل علم و اِرادہ و محبت وغیرہ کا قید مکان سے منزّہ ہونا اس پر شاہد ہے۔ ورنہ یہ صفتیں بھی مکانی ہوتیں۔

مگر چونکہ جسم مقید فی الجہت ہے تو اُس کے (معبود سے) آمنے سامنے ہونے کے لئے یہ ضرور ہے کہ طرفِ ثانی (معبود) بھی جہت سے تعلق رکھتا ہو۔

مگر جب عبادتِ جسمانی (مثل حرکاتِ غضب ولطف وسخاوت وشجاعت) کیفیتِ باطنی پر متفرع ہوئی تو لازم یوں ہے کہ جیسے اور حرکاتِ جسمانی مذکورہ اُسی سے متعلق ہوتی ہیں جن سے کیفیاتِ باطنہ کا تعلق ہوتا ہے۔ ایسے ہی عبادتِ جسمانی بھی اسی ذاتِ پاک سے متعلق ہوگی جس سے کیفیت باطنی کو تعلق ہے۔ مگر اس کا قیدِ مکان میں آنا محال ہے۔ اور ادھر عبادتِ جسمانی بے تقابلِ جہت متصور نہ تھی، اس لئے یہ ضرور ہوا کہ (جیسے آفتاب باوجودیکہ اُصلاً اپنی جگہ سے حرکت نہیں کرتا، پر آئینہ میں جلوہ افروز ہوتا ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب آئینہ سے باہر ہے اور پھر آئینہ میں ہے، ایسے ہی) وہ ذاتِ پاک، معبود عالم جہت سے باہر ہے اور پھر جہت میں رونق افروز ہو۔ تاکہ اُس کی تنزیہ میں فرق نہ آئے اور عبادتِ جسمانی ٹھکانے سے لگ جائے۔

جس طرح آئینہ نمائش گاہِ آفتاب ہے

کیا اسی طرح کوئی جلوہ گاہ، جلوۂ خداوندی کی ممکن ہے؟

ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ جیسے جلوۂ آفتاب آئینہ میں ممکن ہے اس طرح جلوۂ خداوندی بھی کہیں ممکن ہے یا نہیں۔ ﴿ممکن ہے بشرطیکہ جلوۂ خداوندی کا تقابل یعنی آمنا سامنا ایسی شے سے ہو جس میں اس سے تقابل کی شرائط ضرور یہ پائی جائیں جس طرح آئینہ میں جلوۂ آفتاب کے ظہور کی خاص شرطیں پائی جاتی ہیں۔﴾ اس لئے یہ گزارش ہے کہ عکس آفتاب کے لئے دو باتیں (یعنی دو شرطیں) ضروری ہیں۔

ظہور عکس کے لئے پہلی شرط

ایک تو یہ کہ جس میں انعکاس ہو وہ بھی مثل آفتاب از قسم اجسام ہو۔ ورنہ احاطہ اور ظرفیت جو اُس کی جلوہ افروزی کو لازم ہے کہاں سے آئے گی۔ چنانچہ یہ کہنا کہ آئینہ میں عکسِ آفتاب ہے خود اس پر شاہد ہے کہ ظرفیت ہوتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آواز اور خوشبو، بدبو وغیرہ کیفیات میں جو از قسم اجسام نہیں انعکاسِ آفتاب ممکن نہیں۔

ظہور عکس کے لئے دوسری شرط

دوسری یہ کہ جسم بھی ہو تو ایسا ہو کہ اس میں ظلمتِ ذاتی نہ ہو۔ یعنی صاف شفاف ہو۔ تا کہ اُس کی ظلمت مانع نفوذِ نورِ نگاہ نہ ہو۔ ورنہ نورِ آفتاب اور وہ ظلمت باوجودِ تضاد ایک محل میں مجتمع ہو جائیں گے (یعنی مجتمع ہونا لازم آئے گا اور ایسا نہیں ہو سکتا)۔

مگر جیسے اس شرطِ اخیر کی ضرورت بغرضِ رفعِ تضاد ہے۔ اگر غور کیجئے تو شرطِ اَوّل کی ضرورت بھی اسی غرض سے ہے۔ کیونکہ جسمیت اور کیفیات مذکورہ میں بھی یہی تضاد ہے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے قابلِ اَبعاد (یعنی قابل طول وعرض وعُمق) بھی ہو اور اَزقسمِ کیفیات بھی ہو۔ کیونکہ کیفیات قابلِ اَبعاد نہیں۔ اور اجسام قابلِ اَبعاد ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اگر یہ کیفیاتِ مذکورہ (یعنی آواز، خوشبو، بدبو وغیرہ) محلِ تجلیِ آفتاب ہوں تو بوجہ احاطہ مشارالیہا (یعنی احاطۂ ظرفیت، جس کی ضرورت بیان کی جا چکی ہے) وہی قابلیت اَبعاد لازم آئے گی۔ (جو بالبداہۃ باطل ہے)۔

الحاصل تجلی اور عکس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ متجلی اور قابلِ تجلی میں تضاد نہ ہو۔ ﴿ اب اس امکان پر بادی النظر میں جو شبہات پیدا ہوتے ہیں اُن کے ازالہ پر متوجہ ہوتے ہیں کہ (۱) آفتاب تو ایک جسم محدود ہے آئینہ اُس کی تجلی گاہ بن جاتا ہے۔ لیکن ایک مقید یعنی محدود جسم اُس وجودِ مطلق لامحدود کی تجلی گاہ کیسے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مطلق ومقید میں تضاد معلوم ہوتا ہے، کہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی۔ یعنی ایک محدود اور دوسرا لامحدود ایک مخلوق اور ایک غیر مخلوق۔

(۲) پھر بصیرت کی رسائی اس وجود لامحدود کے مصدر تک کس مناسبت سے ہوگی۔

(۳) پھر آئینہ میں جو جلوۂ نور ہوتا ہے وہ ذاتِ شمس کو محیط ہوتا ہے۔ اس لئے بصارت اُسی تک پہنچتی ہے تو وجود کی جو جلوہ گاہ ہوگی اگر بصیرت مثل آئینہ کے ظلمت سے ٹکرا کر ذی عکس تک پہنچتی بھی تو مصدرِ وجود تک تو اُس کی رسائی پھر بھی نہ ہو سکے گی۔ اس کا بھی وہی حال ہوگا جو نور شمس کے محیط ہونے کی وجہ سے بصارت کا ہوتا ہے کیونکہ تابشِ وجود اُس کو چھپائے ہوئے ہوگی۔

(۴) پھر اگر کوئی ایسی شے ثابت بھی ہو جائے جو تجلی گاہِ وجود بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو

نظر کی صلاحیت معلوم۔ ہمارا مشاہدہ ہے کہ آئینہ میں جو نظر آتا ہے وہ اصل کا اُلٹا ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کو عکس کہتے ہیں۔ اور اگر آئینہ مثل گولے کے یعنی کُروی الشکل ہو، یا مُحدّب، مقعّر وغیرہ ہو تو نظر جو شے دیکھتی ہے وہ اصل کے بالکل ہی برخلاف ہوتی ہے۔ بصیرت کو بصر پر قیاس کر لیا جائے تو یوں کہئے کہ انعکاسِ معلوم کے نتیجہ میں علم بھی معکوس ہو جائے گا۔ ﴾

پہلے اشکال یعنی محدود و لامحدود کے تضاد کا جواب

مگر ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید میں تضاد نہیں ہوتا بلکہ مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ورنہ افرادِ انسان، ''انسان'' نہ کہلائیں۔ کیونکہ افرادِ انسانی مقید ہیں، اور خود ''انسان'' مطلق۔ اس میں اور قیدیں یعنی خصوصیتیں (شکل، رنگ، استواءِ قامت وغیرہ) لگ جاتی ہیں تو میں، تم، زید و عمرو بن جاتے ہیں۔ علی ہٰذا القیاس اور مقیدات اور مطلقوں کو خیال فرما لیجئے۔ مگر یہ ہے تو پھر وجود مخلوقات کو جو بالبداہت وجوداتِ خاصہ ہیں، وجودِ مطلق کے ساتھ بھی تضاد نہ ہوگا، بلکہ جیسے ہر مقید میں مطلق جلوہ افروز ہوتا ہے، ایسے ہی وجوداتِ مقیدہ اور وجوداتِ خاصہ میں وجودِ مطلق کی جلوہ افروزی ہوگی۔ بلکہ وجودِ مطلق کا وجوداتِ مقیدہ میں رونق افروز ہونا بدرجۂ اولیٰ ضروری ہے، ورنہ مطلق اور مقیدات کا وجود بھی نہ ہوگا، جو ایک دوسرے میں جلوہ افروز ہو۔

﴿ مطلق کو مطلق اسی لئے کہا گیا کہ اطلاق کی حقیقت مقید سے منتزع ہوئی اگر مقید نہ ہوتا تو یہ انتزاع بھی نہ ہو سکتا۔ پھر مطلق ایک مجہول مطلق شے ہوتی۔ دوسرا اشکال بھی اس تقریر میں کچھ اور وضاحت کرنے سے حل ہو جائے گا۔ اس لئے فرماتے ہیں۔ ﴾

جوابِ اشکالِ دوم یعنی بصیرت کی رسائی کس مناسبت سے ہوگی؟

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودِ مطلق ایک صفت ہے، مگر خصوصیات اور قیود کے حق میں بمنزلہ ''حرارتِ'' آبِ گرم، اور ''روشنی'' زمین ایک وصفِ عارضی اور خارجی ہے۔ ﴿یعنی خصوصیات و قیود کی ماہیات کو اُس سے عینیت کا علاقہ نہیں۔ اگر عینیت کا علاقہ ہوتا

تو مثلاً پانی ہمیشہ گرم ہی رہتا کبھی ٹھنڈا نہ ہوتا، اور زمین ہمیشہ روشن رہتی کبھی تاریک نہ ہوتی۔ ﴾

مثل زوجیتِ اثنین اور فردیتِ ثلاثہ صفتِ ذاتی نہیں (یعنی یہ ناممکن ہے کہ دو سے زوجیت اور تین سے فردیت جدا ہو جائے) ورنہ وجود اور خصوصیاتِ مشار الیہا میں دائمی ارتباط رہتا، اور سب کے سب ازلی ابدی ہوتے، انفصال ممکن ہی نہ ہوتا، جو عدم سابق یا عدمِ لاحق کی نوبت آتی۔ ﴿وجود میں آنے سے پہلے جو عدم ہوتا ہے وہ عدم سابق ہے۔ وجود میں آنے کے بعد جو عدم ہوتا ہے اس کو عدم لاحق کہتے ہیں۔ الغرض اگر وجود ماہیات کی صفتِ ذاتی ہوتا تو ماہیات اَزلی اَبدی ہوتیں۔ ﴾

اس لئے یہ ضرور ہوا کہ جیسا ''حرارت'' آب گرم اور ''روشنی'' زمین آتش و آفتاب کے فیض ہوتے ہیں، جن کے حق میں حرارت اور روشنی صفتِ ذاتی اور صفتِ خانہ زاد ہیں، ایسے ہی وجوداتِ خاصہ کسی ایسے موجود کا فیض ہوں، جو بذاتِ خود موجود ہو۔ یعنی وجود اُن کے حق میں صفتِ خانہ زاد اور صفتِ ذاتی اور مثل زوجیتِ اثنین و فردیتِ ثلاثہ اُن کے حق میں لازم ذات ہو۔ ہم اُسی کو ''خدا'' کہتے ہیں۔ ﴿الغرض وجوداتِ خاصہ کا وجود مطلق کے ساتھ ایک خاص ارتباط ہے جو بصیرت کی رسائی کا قوی موجب ہے ﴾

جواب اشکال سوم یعنی احاطۂ نور وجود، ذات کے لئے حجاب بن جائے گا

مگر غور سے دیکھا تو صفاتِ ذاتیہ کو مثلِ مَرایا و مناظر یعنی آئینہ جات مظہر و نمائش گاہ موصوف پایا۔ ﴿یعنی جس طرح آئینہ نمائش گاہ نور ہوتا ہے۔ اسی طرح صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوف کی نمائش گاہ ہوتی ہیں، خلاصۂ جواب تو اسی اشارہ سے معلوم ہو گیا۔ یعنی بصیرت اَوّلاً جس چیز کو دیکھے گی وہ صفاتِ ذاتیہ میں سے ہوگی اور صفاتِ ذاتیہ خود نمائش گاہِ ذات ہوتی ہیں تو وہ ذات تک رسائی حاصل کرلے گی۔ آگے اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ صفاتِ ذاتیہ اپنے موصوف یعنی ذات کی نمائش گاہ کیسے ہوتی ہیں۔ ﴾

یہی وجہ ہے کہ صفاتِ ذاتیہ کی اطلاع، ذریعۂ اطلاع موصوفات ہو جاتی ہے۔ اگر صفاتِ ذاتیہ مظہر اور نمائش گاہِ موصوفات نہ ہوتیں تو یہ اطلاع کہاں سے آتی۔ نمائش گاہ اور مظہر میں سوا اس کے اور کیا ہوتا ہے کہ اس کی طرف توجہ کیجئے تو ایک دوسری چیز معلوم ہو جائے۔ سو یہ بات پوری پوری صفات ذاتیہ میں موجود ہے۔

درحقیقت موصوف محیط ہوتا ہے صفاتِ ذاتیہ کو

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ نمائش، صفاتِ ذاتیہ مثلِ مظاہر اپنی موصوفات کو محیط معلوم ہوتی ہیں۔ ورنہ جیسے آئینہ اصل میں اشیاء ظاہرہ کی نسبت محیط نہیں ہوتا، ...... چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی صفات ذاتیہ اپنے موصوفات کو اصل میں محیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ قصہ برعکس ہوتا ہے (یعنی موصوفات اپنی صفات ذاتیہ کو محیط ہوتے ہیں) کیونکہ صفاتِ مذکورہ اُسی سے صادر ہوتی ہیں۔ اگر موصوفات صفاتِ مذکورہ کو (یعنی صفات ذاتیہ کو) محیط نہ تھیں تو صفات کا ''صادر'' ہونا اور موصوفات کا مصدر ہونا کس طرح ممکن ہے۔ اور جب قبل صدور احاطہ بطور مذکور تھا (یعنی صفات کے صادر ہونے سے پہلے ذات اپنی صفات کو محیط تھی) تو بعدِ صدور اُس کا منقلب ہو جانا ممکن نہیں۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ چھوٹی چیز اپنے سے بڑی چیز کو محیط ہو جائے، بلکہ محیط (یعنی ذات موصوف) محیط رہے اور (محیط ہونے کے باوجود) پھر مُحاط ہو جائے اور مُحاط (یعنی صفت جو ذات موصوف کے احاطہ میں تھی) مُحاط رہے اور (احاطہ میں ہونے کے باوجود) پھر مُحیط بن جائے۔ کیونکہ صدورِ صفات کے یہ معنی نہیں کہ صفات اُن سے (یعنی اپنے موصوفات سے) الگ ہو گئیں اور اب کچھ علاقہ نہ رہا۔ (اور الگ ہو کر بُرقعہ کی طرح موصوف کو لپٹ گئیں) ورنہ یوں کہو پہلے بھی اس سے علاقہ نہ تھا بلکہ (ایسی صورت ہو جائے گی کہ) جیسے ظرف میں کوئی شے رکھی ہوئی ہوتی ہے، ایسے ہی صفات بھی موصوف میں رکھی ہوئی تھیں۔ مگر یہ ہے تو پھر موصوفات کو یہ نسبتِ صفات ذاتیہ علت کہنا غلط ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے معروضات یعنی موصوفات بالعرض

میں موصوف بالذات کا فیض تھا، موصوف بالذات میں بھی کسی اور کا فیض ہے۔ بلکہ اُس کا موصوف بالذات ہونا ہی غلط ہے، کیونکہ ہم اپنی اصطلاح کے موافق موصوف بالذات اُس کو کہتے ہیں جس کی صفات اُس کی خانہ زاد ہوں کسی اور کا فیض نہ ہو۔ اور موصوف بالعرض اس کو کہتے ہیں جس میں اوروں کا فیض ہو۔

بالجملہ بوجہ مذکور چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ احاطۂ موصوفات بہ نسبت صفات بہ دستور ہے۔ پر دقت علم وادراک کیفیت احاطہ منقلب معلوم ہوتی ہے۔

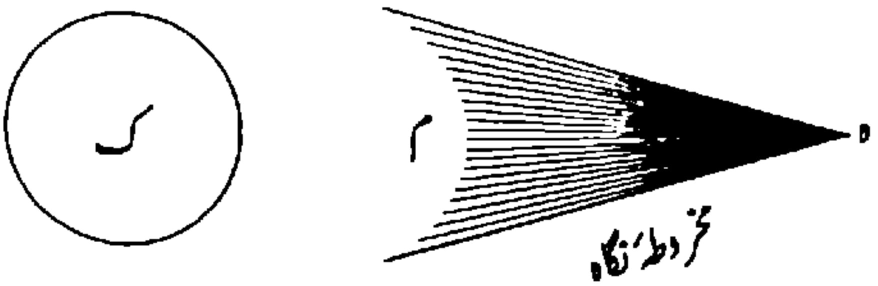
صفات باوجود مُحاط ہونے کے موصوف کو مُحیط کیوں نظر آتی ہیں؟

اور وجہ انقلاب یہ ہوتی ہے کہ قوت ادراکیہ اور قوت علمیہ میں وقت ادراک معلومات کا انعکاس ہوتا ہے۔ چنانچہ کیفیت دیدار سے واضح ہے کہ جب مخروط شعاع نگاہ کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو اگر وہ کُرہ ہوتا ہے تو اس کی وہ شکل کُروی اُلٹی ہو کر اُس مخروط میں منقش ہو جاتی ہے۔ یعنی اس کُرہ کے اُبھار کے بدلے مخروط مذکور میں گہراؤ ہو جاتا ہے۔ بالجملہ جو بات جس حاسّہ کے ادراک کے قابل ہوتی ہے اُس بات کا انعکاس ضروری ہے۔ سو اُبھار اور گہراؤ کا ادراک آنکھوں سے متعلق ہے۔

﴿ حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی کا تعلق علم طبعیات سے اس کی تفصیل حسب ضرورت مقام انتصار الاسلام میں زیر قلم آ چکی ہے جس کو تفصیل کی حاجت ہو اس میں مطالعہ کر لے۔ یہاں اتنا سمجھ لیا جائے کہ حاسّۂ بصر صرف حاضر ہی کو دیکھ سکتا ہے غائب کو نہیں۔ جس چیز کا احاطہ ہماری مخروط نگاہ کرتی ہے۔ (مخروطی شکل وہ ہے جو ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور اس کے اضلاع شکل مثلث کی طرح پھیلتے چلے جاتے ہیں) اُس کی شکل ایک باطنی حاسّہ میں جس کو حِسِ مشترک کہتے ہیں جمع ہو جاتی ہے اور یہی اشکال ہمارے لئے اُس چیز کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہیں۔ یہ حاسّہ غائب کا ادراک کرنے والا ہے۔ جب ایک مرتبہ دیکھی ہوئی چیز دوبارہ ہمارے سامنے آتی ہے تو قوت خیال جو حِسِ مشترک کے خزانے کی خزانچی ہے فوراً اس شکل کو اس خزانے سے برآمد کر کے نفس کے حضور میں پیش کر دیتی ہے جو اپنی قوت مدرکہ سے اُس شکل سے اِس موجودہ شکل کا مقابلہ کر کے سمجھ لیتا ہے کہ یہ وہی ہے جس کا پہلے مشاہدہ کیا تھا۔ ان چیزوں کو جو

حواس ظاہری کے ذریعہ اس خزانے میں پہنچتی ہیں جس میں اشکال بھی ہیں اور آوازیں بھی مختلف اشیاء کی ریاحی کیفیات یعنی خوشبو اور بدبو بھی ہیں اور احساسات بھی، سب ہی چیزیں داخل ہیں معلومات بھی کہتے ہیں۔ یعنی جب یہ اشیاء عقل کے احاطہ میں داخل ہوں گی تو اُن کو معلومات کہتے ہیں۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے براہین قاسمیہ میں علم کی تعریف ان الفاظ سے کر کے کہ علم ''حصول صورۃ الشئی فی العقل'' کو کہتے ہیں۔ اسی طرف ایما فرمایا ہے۔

اب یہ سمجھئے کہ کسی شے کی شکل کے معلوم بننے یعنی احاطۂ حس مشترک میں آنے تک دو انعکاس ہوتے ہیں۔ پہلا انعکاس مخروط شعاع نگاہ میں۔ دوسرا اس انعکاس کا انعکاس قوت علمیہ میں۔ یہ دوسرا انعکاس خارج میں جو شکلِ اصلی ہے بالکل اس کی مطابقت میں آجاتا ہے۔ ﴿اور اس انعکاس کی وجہ یا کیفیت یہ ہے کہ جب مخروطۂ نگاہ کسی چیز پر پڑتی ہے تو اُس سے ٹکرا کر لوٹتی ہے جیسے گیند گدہ کھا کر لوٹتی ہے اس نگاہ کے اُلٹے آنے ہی کا نام انعکاس ہے۔ یعنی گئی تھی سیدھی اور لوٹی اُلٹی تو خواہ مخواہ شئے مبصر اُلٹی ہوجائے گی۔ لیکن اس لوٹی ہوئی نگاہ کو پھر واپس کرتو پھر سیدھی ہو جائے گی۔ اس لئے یہ انعکاس کا انعکاس ہوجائے گا۔ تو وہ شئے مبصر بجائے اُلٹی ہونے کے نگاہ بصیرت اور خزانۂ علمی میں سیدھی نظر آئے گی جیسے نفی کی نفی اثبات ہوجاتا ہے۔ (۱۲ مولانا محمد طیب صاحب مد ظلہم)﴾ مثلاً شکل ''ک'' ایک کرہ کی شکل ہے۔ جب یہ مخروطۂ نگاہ میں آئے گی تو اس کی شکل ''م'' کے مطابق ہوگی۔



پھر جب اس شکل (م) کا انعکاس حس مشترک میں ہوگا تو کُرۂ (ک) کا اصل پہلو جو خارج کے مطابق ہوگا اُس میں ہویدا ہو جائے گا۔ اس سے قوت علمیہ جو ادراک کرے گی وہ اصل کے مطابق کرے گی۔﴾

احاطہ کے انعکاس میں مُحیط مُحاط اور محاط محیط بن جائے گا

مگر یہ ہے تو احاطہ میں بھی وقت ادراک یہی بات ہونی چاہئے۔ مگر انعکاسِ احاطہ یہی ہے کہ محیط مُحاط اور مُحاط مُحیط ہوجائے۔ سو جیسے اُبھری ہوئی چیز میں گہراؤ نہیں

ہوتا۔ مگر وقتِ انعکاس اُبھار کی جگہ گہراؤ آ جاتا ہے (جیسا کہ شکل ''ک و م'' سے عیاں ہے) ایسے ہی محیط (یعنی جو واقعی محیط ہے درحقیقت) محاط نہیں ہوتا۔ پر وقتِ انعکاس جو علم کو لازم ہے قصہ منعکس ہو جائے گا۔ ﴿یعنی جو واقعۃً محیط تھا لیکن مخروطۂ بصر کے انعکاس کی وجہ سے مُحاط نظر آ رہا تھا، جب اُس کا انعکاس پھر علم میں ہوگا جو ایک لازمی اَمر ہے تو قصہ منعکس ہو جائے گا۔﴾ اور اس (انعکاس ثانی کی) وجہ سے محیط محاط اور محاط محیط معلوم ہوگا۔ ﴿یعنی دوسرے انعکاس کی وجہ سے جو پہلے محیط نظر آ رہا تھا وہ یہاں پھر محاط معلوم ہوگا اور جو پہلے محاط محسوس ہوتا تھا وہ یہاں محیط ہو جائے گا۔ یعنی بصر میں منقش ہو جائے گا حسب صورت واقعہ خارجیہ۔﴾ کیونکہ ''معلوم'' اصل میں وہی صورت منقشہ ہوتی ہے۔ ﴿جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ''علم'' حصول صورۃ الشئ فی العقل کو کہتے ہیں اور یہ صورۃ الشئ یعنی ''صورت منقشہ'' ''معلوم'' ہے۔ اور اس صورتِ منقشہ کا اس مَوْقف میں آ جانا ''علم'' ہے۔﴾ یہی وجہ ہے کہ وقتِ غَیبتِ ذی صورت بھی علم باقی رہتا ہے۔ ﴿یہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حاسۂ بصر کا تعلق مُبْصَر کے مقابلہ سے ہے آئینہ کی طرح سے۔ جب وہ شئے مُبْصَر مقابلہ سے ہٹی اس کا فعل ختم ہوا۔ آگے جو کچھ کام ہے وہ حاسۂ باطنی کا ہے کہ وہ بصر کے انعکاس کو جو پھر منعکس ہو کر اُس میں پہنچا ہے اور اب بالکل ہیئت اصلیہ کے مطابق ہے۔ محفوظ رکھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذی صورت یعنی شئے مبصر کے مقابلۂ بصر سے جُدا ہوتے ہی اس کا علم بھی ختم ہو جایا کرتا۔ لیکن وہ ختم نہیں ہوتا، بلکہ باقی رہتا ہے تو اس سے اس انعکاس ثانی کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہاں یہ اشکال باقی رہ گیا کہ آئینہ میں تو کوئی دوسرا اِنعکاس نہیں ہوتا تو اس جلوہ گاہ کی نظیر جو زیر بحث ہے آئینہ کیسے بن جائے گا۔ آئینہ میں تو صفت ذاتی ہی کا احاطہ رہا، وہی محیط محسوس ہوگا۔ آگے اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوں گے۔﴾

انعکاسِ سامان علم اور انعکاسِ معلوم کا فرق اور انعکاس کا ادراک نہ ہونے کی وجہ

باقی بعض اشیاء میں جو حقیقتِ انعکاس سمجھ میں نہیں آتی تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس (یعنی بصر کا انعکاس، علم اور قالب مقلوب کا انعکاس، آئینہ کا انعکاس)

جُدا ہوتا ہے، ایک انعکاس کو دوسرے انعکاس پر قیاس کرتے ہیں جو یہ وِقت پیش آتی ہے۔ ورنہ بعد وضوح حقیقتِ علم (جس کو ہم بہ خوبی واضح کر چکے ہیں) اس میں تأمّل کی گنجائش نہیں کہ وقت 'علمِ اشیاء' انعکاس ''معلوم'' ضروری ہے۔ ﴿یعنی اس شے کا انعکاس ضروری ہے جو ''معلوم'' بنے گی اور جو خارج میں موجود ہے۔ یعنی حاسۂ بصر میں منقش ہے۔﴾ چنانچہ کیفیت دیدار و اِبصار کو غور کیجئے تو یہ بات عیاں معلوم ہوتی ہے کہ مثلِ آئینہ یہاں (مخروط نگاہ کے مقعّر میں) بھی فوق وتحت منقلب ہو جاتے ہیں، اور یمین ویسار منعکس۔ ﴿آئینہ کے مفہوم میں یہاں وہ شیشہ بھی داخل ہے جس کی پشت پر قلعی نہ ہو مگر نگاہ کے انعکاس کے لئے شیشہ سے نفوذ کر جانے کے بعد آگے کوئی سامان انعکاس موجود ہو۔ ورنہ آئینہ میں فوق وتحت کا انقلاب نہیں ہوتا۔ صرف یمین ویسار کا انقلاب ہوتا ہے۔ البتہ مذکورہ بالا صورت میں چار جہتی انقلاب ہوتا ہے۔ آلۂ پرزیلک میں جب زمین کے لیول کا نشیب و فراز سرویئر صاحبان کرتے ہیں تو ایک مزدور متعینہ فاصلہ پر جو تقریباً چالیس پچاس فٹ ہوتا ہے۔ ایک لمبا گز لے کر کھڑا ہوتا ہے جس پر اِنچ اور فٹ کے نشان ہوتے ہیں، جن کو ایک تپائی پر رکھے ہوئے اس آلے کے شیشوں میں سے دیکھ کر پڑھنا پڑتا ہے۔ وہاں یہ انعکاس چشم عینہ دکھائی دیتا ہے۔ میں نے جب پہلی مرتبہ اس کو دیکھا تو یہ دیکھ کر حیران ہو گیا کہ جو مزدور گز لئے کھڑا تھا اُس کا سر نیچے اور ٹانگیں اُوپر ہیں اور گز بھی اُلٹا ہے، ہندسے بھی اُلٹے۔ معلوم ہوا کہ بغیر مشق اور مزاولت پڑھنا دُشوار ہوتا ہے۔ ایسے ہی کسی تصویر کے نیگیٹو کو دیکھا جائے جس میں رنگ بھی منعکس ہو جاتا ہے۔ سفیدی کی جگہ سیاہی اور سیاہی کی جگہ پر سفیدی ہوتی ہے۔ پھر اس کے عکس سے اصل تصویر بنتی ہے۔ اس انعکاس ثانی کو علم کے انعکاس کا مرتبہ سمجھئے۔﴾

جیسے آئینہ میں کسی چیز کو فوق وتحت اور یمین ویسار دیکھ کر اصل کو اُس کے برعکس سمجھتے ہیں، ایسے ہی علم میں بھی یہی قصہ ہے۔ مگر چونکہ انکشاف حقیقت وکیفیتِ اصل میں بسا اوقات کچھ دیر نہیں لگتی تو عکس کی کچھ خبر نہیں ہونے پاتی۔

حاصل بحث

الحاصل صفاتِ ذاتیہ اصل میں محاط (داخل احاطہ موصوف) ہوتے ہیں، پر

بظاہر محیط معلوم ہوتے ہیں۔مگر چونکہ قالب اور علم میں انعکاسِ مقلوب و معلوم ہوتا ہے (یعنی معلوم حاسۂ بصر مقلوب ہوکر علم میں خصوصیاتِ خارجیہ کے مطابق ہوجاتا ہے)۔اور آئینہ وغیرہ مظاہر میں انعکاسِ علم۔﴿ آئینہ یا صاف شفاف پانی یا آہن مجلّی وغیرہ یہ سب مظاہر ہیں اور حاسۂ بصر ظاہر و باطن سامانِ علم ہیں۔ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔دونوں کا حال جدا جدا ہے۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی چیز نمائش گاہِ صفاتِ ذاتیہ بنے تو موصوف بھی کیفیتِ خارجیہ کے ساتھ اُس نمائش گاہ میں جلوہ افروز ہو۔﴿ یہاں یہ بات محتاج وضاحت ہے کہ موصوف کی جلوہ افروزی کا علم ہم کو کس طرح ہوتا ہے۔اس کی آگے تفصیل فرماتے ہیں۔﴾

مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ کیونکر ہوتا ہے؟

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ مرایا و مناظر (یعنی مقاماتِ ظہور مرئیات) میں بوجہ قلعی وغیرہ جو سامانِ ظلمت ہوتے ہیں۔جب نگاہ کو آگے نفوذ کے لئے راہ نہیں ملتی، تو جیسے گیند ٹکر کھا کر اُچھلتی ہے، اور جدھر سے آتی ہے اُدھر ہی کو ہٹ آتی ہے۔ایسے ہی نگاہ قلعی وغیرہ مواضعِ نفوذ پر ٹکر کھا کر پیچھے کو ہٹتی ہے اور جدھر سے آئی تھی اُدھر ہی کو جاتی ہے اور اُس وقت جو چیز اُس کے احاطہ میں آجاتی ہے۔وہ نظر آنے لگتی ہے۔مگر چونکہ اُس وقت بھی وہی نگاہ سامانِ ابصار ہے جو قبل توسّطِ آئینہ تھی (یعنی آئینہ کے واسطۂ دیدار و مشاہدہ بننے سے پہلے تھی) آئینہ فقط (نگاہ کے) پلٹنے کا سامان ہے اور کچھ نہیں تو جس کیفیت پر اشیاءِ محسوسہ ہوتی ہیں اور قبل توسّطِ آئینہ معلوم ہوتی ہیں۔اُسی کیفیت پر اب بھی معلوم ہوں گی۔کیونکہ یہاں انعکاسِ علم یعنی انعکاسِ قوتِ باصرہ ہوتا ہے جو سامانِ دیدار ہے۔اور ہماری غرض علم سے وہی قوت ہے جو سامانِ علم ہو۔اس وجہ سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ ''انعکاسِ علم'' ہے، ''انعکاس معلوم'' نہیں۔﴿ مرایا اور مناظر کے انعکاس کی حقیقت کے بعد اب دوسرے مرتبہ یعنی قوتِ علمیہ سے متعلق ہونے پر جو انعکاس ہوتا ہے اس کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔﴾

اور قوتِ علمیہ کے تعلق کے وقت اپنے معلوم کے ساتھ جو اِنعکاس ہوتا ہے تو مثل انقلابِ مقلوب فی القالب وہ انعکاسِ معلوم ہوتا ہے۔ ﴿مقلوب وہ شے ہے جو ڈھالی جاتی ہے، قالب اس سانچے کو کہتے ہیں جس میں کوئی شے ڈھالی جائے اور جو چیز ڈھالی جاتی ہے اس کو مال کہتے ہیں۔ سانچے میں اگر نشاناتِ حروف وغیرہ کُھدے ہوئے ہوں گے تو مال کے نشانات اُبھرے ہوئے ہوں گے، اگر سانچے میں اُبھار ہوگا تو مال میں گہراؤ ہوگا۔﴾

چنانچہ کیفیتِ دیدار سے واضح ہے کہ مخروطِ شعاعِ نگاہ اگر کُرہ کو محیط ہوتا ہے تو اُس کُرّہ کے اُبھار کی جگہ مخروطِ شعاعی میں گہراؤ ہوتا ہے (جیسا کہ اُس کا نقشہ بنا کر ہم واضح کر چکے ہیں) اور ظاہر ہے کہ معلومِ حقیقی وہی شکل ہوتی ہے جو قوتِ علمیہ میں منقش ہوتی ہے۔) ﴿اور یہ سمجھئے کہ وہ منقش ہوتی ہے اُس سانچے یا قالب سے جو مخروطِ شعاعِ نگاہ میں بن کر ساحتِ قوتِ علمیہ میں پہنچا۔ قوتِ علمیہ کا فیضان اُس میں ڈھلنے والا مال سمجھئے۔ اب یہاں منعکس ہو کر جو شکل معلوم پیدا ہوگی وہ اصل کے بالکل مطابق ہوگی۔﴾ اس لئے یہ ضرور ہے کہ احاطہ کا علم ہو تو بایں وجہ کہ وقتِ علم انعکاس معلوم ہوتا ہے۔ یہ لازم ہے کہ مُحیط مُحاط معلوم ہو اور مُحاط محیط۔ ﴿یعنی اگر ہم کو کسی طور پر (مثلاً دلیل عقلی سے) پہلے احاطہ کا علم ہو جائے کہ دراصل فلاں محیط ہے اور فلاں مُحاط تو اس سے ہم یہ سمجھ لیں گے کہ اس کے بارے میں ایسا ضرور ہوگا کہ جو درحقیقت محیط ہے وہ انعکاس کے وقت محاط اور جو درحقیقت محاط ہے وہ انعکاس کے وقت ضرور محیط نظر آئے گا۔ اس لئے کہ وقتِ علم انعکاس معلوم ہونا لازم ہوتا ہے۔﴾ اور سوائے علم و قالب کسی اور نمائش گاہ میں انعکاس ہو تو بایں وجہ کہ اُس میں انعکاسِ علم ہوتا ہے انعکاسِ معلوم نہیں ہوتا۔ یہ ضرور ہے کہ مُحیط بدستورِ سابق مُحیط رہے اور مُحاط بدستورِ سابق مُحاط۔

خلاصۂ کلام

القصہ اگر سوائے قالب و علم کسی نمائش میں انعکاس ہو تو یہ نہ ہوگا کہ احاطہ منعکسہ دوبارہ منعکس ہو کر اپنی جگہ پر آ جائے اور (حقیقتِ واقعیہ نمایاں ہو کر) صفات مُحاط اور موصوف محیط معلوم ہونے لگیں۔ بلکہ جیسے آفتاب اور نورِ آفتاب آئینہ میں

انعکاس کے بعد بھی اُس طرح مُحاط اور محیط نظر آتے ہیں ہیں، جیسے قبلِ انعکاس نظر آتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی بدستور سابق صفات مُحیط اور موصوف مُحاط نظر آئے گا۔

﴿اب یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بات جو ہم نے واضح کی ہے آئینہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دیگر موجوداتِ خاصہ میں سے کسی کو اگر ''ایک خاص طور پر'' نمائش گاہِ وجود بنایا جائے تو اس میں بھی محیط اور محاط کا اُسی طرح کا احساس ہوگا جس طرح آئینہ کا مذکور ہوا۔ اس ''خاص طور'' کی صراحت بھی آگے فرمائی جائے گی۔﴾

آئینہ کے علاوہ دوسری نمائش گاہ کا بیان

علاوہ بریں موجوداتِ خاصہ میں سے اگر کوئی چیز نمائش گاہِ وجود ہوگی تو یہ معنے ہوں گے کہ (وہ موجود) ایک معروض نمائش گاہِ صفتِ عارضہ ہے۔ ﴿یعنی حضرت واجب الوجود کا پرتوِ وجود اس پر عارض ہوا جس سے یہ موجود ''موجود'' بنا، تو یہ اسی وجود کی نمائش گاہ ہے۔﴾ کیونکہ سوائے ذات پاک جنابِ باری کوئی شے ایسی نہیں جس کے حق میں وجود صفتِ ذاتی اور لازمِ ذات ہو۔ اور جب لازمِ ذات نہیں تو یہ معنے ہوئے کہ (یہ) وجودِ (خاص) معلول موصوف نہیں۔ یعنی اُس موصوف سے صادر نہیں ہوا، اس لئے خواہ مخواہ یہی کہنا پڑے گا کہ وجود عارضی ہے۔ مگر وجود کو کسی چیز پر عارض مانا تو وہ چیز باطنِ وجود میں ایسی طرح منعکس ہوگی کہ جس طرح باطن قالب میں صورتِ مقلوب (یعنی سانچے کے اندر ڈھالی گئی صورت) کیونکہ عارض معروض کو ایسی طرح محیط ہوتا ہے جیسے نورِ آفتاب زمین وغیرہ اشیاء کو تاحدِ عروض محیط ہوتا ہے۔ ﴿اور پھر اس نور کی شعاعوں کی ہیئت مجموعی کو جو شمس سے ان اشیاء محاط زمین وغیرہ تک کی ہے ایک جسم تصور کریں گے تو وہ سب اشیاء تاحدِ عروض اُس میں اس طرح سمائی ہوئی متصور ہوں گی جس طرح ایک قالب یا سانچے میں صورت مقلوبہ ہوتی ہے، بس اسی نوعیت کا تصور اس نور کے بجائے وجود کو رکھ کر کرلیجئے تو باطن وجود میں ظاہر کے مقابل ایک صورت منعکسہ محسوس ہوگی۔﴾

بالجملہ معروضاتِ وجود (یعنی جن چیزوں کو وجود عارض ہوا وہ سب) باطنِ

وجود میں منعکس ہوں گی۔ (جو کہ اشکالِ ماہیات ہوں گی) پھر اُن عکوس میں سے اگر کوئی عکس نمائش گاہِ وجود بنے تو کیفیتِ احاطہ کا (آئینہ کی طرح) بحالتِ احساس باقی رہنا ضرور ہے۔ کیونکہ موجوداتِ اصلیہ میں (جن کے انعکاس کو وجود میں مانا گیا ہے) اگر انعکاس ہوتا تو حالتِ محسوسہ منعکس ہوجاتی اور اس وجہ سے کیفیتِ احاطہ حالتِ اصلی پر آجاتی (اور مُحیط، مُحیط نظر آتا اور مُحاط، مُحاط محسوس ہوتا) مگر جب خود عکوس کو جلوہ گاہ اور نمائش گاہ حالتِ محسوسہ فرض کیا تو یوں کہو حالتِ اصلی پر آکر قصہ اُلٹ گیا (اور آئینہ کی طرح اب یہاں بھی وہی ہوگا کہ مُحیط مُحاط محسوس ہو اور مُحاط محیط نظر آئے)۔

الحاصل یہ شبہ نہ ہو کہ وجود اگر کسی نمائش گاہ میں نمایاں ہو تو لازم یوں تھا کہ وجود مُحاط اور مصدرِ وجود (جو وجود کا موصوفِ اصلی ہے) محیط نظر آئے، پھر انطباقِ مثالِ آفتاب و آئینہ کی کیا صورت ہوگی۔ ﴿اور قالب و علم بھی ایک نمائش گاہ ہے مگر وہاں جو حقیقت واقعیہ ہے وہ نظر آتی ہے یعنی موصوف مُحیط اور وصف مُحاط۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کا انعکاس ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا سب کو آئینہ و آفتاب پر قیاس نہ کیا جائے۔ مثال آفتاب و آئینہ میں خاص بات یہ دکھانا تھی کہ نمائش گاہ کے محدود ہونے سے جلوہ گر کا محدود ہونا لازم نہیں آتا۔﴾

اگرچہ یہ عدمِ انطباق ہمارے مطلب کے حق میں قادح نہیں، بلکہ اور بھی مفید ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ معبود اگر کیفیت (یعنی شان) اصلی پر جلوہ افروز ہو تو عبادت جسمانی ٹھکانے سر لگ جانے میں کوئی دُشواری بھی نہ ہوگی۔

مگر چونکہ نمائش گاہِ وجود کو وجود کے ساتھ ایسی نسبت ہوگی جیسی آئینہ کو آفتاب کے ساتھ، تو جیسے آئینہ میں بھی آفتاب کا نور اسی طرح محیط معلوم ہوتا ہے جیسے یوں (یعنی بغیر توسّطِ آئینہ) معلوم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اُس نمائش گاہ میں بھی وجود مذکور جمال خداوندی کو اُسی طرح محیط معلوم ہوگا جس طرح یوں (یعنی اُس نمائش گاہ کے بغیر) معلوم ہوتا ہوگا۔ اس لئے اتنا لکھنا ضروری پڑا تاکہ صحتِ قاعدہ میں کچھ شک نہ رہے۔ مگر جب یہ مرحلہ طے ہوچکا تو آگے سنئے۔

صفتِ عارضہ کیساتھ معروض کی زیادہ مناسبت ومشابہت کا نتیجہ

اگر کوئی معروض صفتِ عارضہ کے ساتھ زیادہ مناسبت ومشابہت رکھتا ہے تو جیسے وہ صفتِ عارضہ اپنے موصوف حقیقی یعنی ملزوم ذاتی کے حق میں نمائش تھی (کہ اُس صفتِ حقیقیہ میں ذات حقیقی کا جمال جلوہ فرما ہوتا تھا) یہ معروض اُس صفتِ عارضہ کی نمائش گاہ بن جاتا ہے۔ دیکھ لیجئے آئینہ، بایں وجہ کہ جسم ہے معروضِ نور ہوتا ہے۔

نور ایک جسم ہے کیونکہ قابل اَبعاد ہے

کیونکہ نورِ شمس وقمر وغیرہ قابل اَبعاد ﴿ کہ اُس میں طول، عرض، عُمق کا احساس ہوتا ہے اور جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ قابلِ اَبعادِ ثلاثہ ہو۔ اس لئے اس کو جسم کہنا درست ہے۔﴾ ہے۔ اسی وجہ سے اِس بُعدِ مجرد میں یعنی اس فضاء اور خلاء اور امتداد میں جو زمین وآسمان کے بیچ میں نظر آتا ہے اور جس میں تمام عالم کے اجسام سمائے ہوئے معلوم ہوتے ہیں نور سمایا ہوا ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے وقتِ انعکاس، آئینہ میں نور اُسی امتداد اور بُعد اور خلا کے ساتھ نظر آتا ہے۔ ﴿یہ نور کی جسمیت کی دوسری شہادت ہے۔ پہلی شہادت تو یہ تھی کہ بُعدِ مجرد میں دیگر اجسام کی طرح نور بھی سمایا ہوا ہوتا ہے۔ دوسری یہ ہے کہ آئینہ میں جب اس کا انعکاس ہوتا ہے تو مطابقِ اَصل ہوتا ہے یعنی ہم کو اپنی نگاہ سے جس قدر بُعد مثلاً قمر کا محسوس ہوتا ہے اتنا ہی بُعد قمر کا آئینہ کی سطح سے دکھائی دیتا ہے۔﴾ مگر چونکہ بہ نسبت اور اجسام کے آئینہ کو نور کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تو آئینہ نمائش گاہِ نورِ مذکور ہو جاتا ہے۔ اور اس وجہ سے بہ قدر تقابُل نور کی شکلیں اُس میں منعکس ہو جاتی ہیں۔ ﴿ آئینہ کو نور کے ساتھ خاص مناسبت کو واضح کرتے ہیں تا کہ اس کے نمائش گاہِ نور بننے اور بقدر تقابُل انعکاس کی اصل وجہ سامنے آجائے کہ وہ وجہ اگر کہیں اور پائی جائے تو اس سے جو نتیجہ پیدا ہونا لازم ہے اُس پر بھی یہی حکم یعنی نمائش گاہِ مقابل بننے کا صادق آجائے۔﴾

مطلب یہ ہے کہ جیسے نورِ مذکور سدِّ راہ نگاہ نہیں ہوتا، ایسے ہی آئینہ سدِّ راہِ نگاہ

نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے بوجہ حلولِ اجسام، نور میں طرح طرح کی صورتیں اجسام کی صورتوں کے مطابق منقش ہو جاتی ہیں۔

﴿جب کہ نور اجسام پر محیط ہو جاتا ہے تو اجسام اُس کے اندر اس طرح سمائے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح ایک سانچے میں ڈھلی ہوئی صورتیں جن کے نقوش اُس نور کے سانچے میں بنے ہوئے ہیں۔ "نور کی شکلوں" سے جو مذکور ہوئی ہیں۔ یہی نقوش مراد لے رہے ہیں۔﴾

اسی پر وجود کو قیاس کر لیجئے۔ یعنی جیسے آئینہ اور نور میں تناسب ہے، ایسے ہی اگر وجود اور کسی اور چیز میں تناسب ہوگا تو یہی نمائش اور انتقاش ماننا پڑے گا۔

﴿جب کہ تجلی اور عکس کے کسی نمائش گاہ میں متجلی ہونے کے امکان اور کسی شے کے نمائش گاہ بننے کی ضروری شرائط اور انعکاس کے وقوع پر جو شبہات و خلجان واقع ہوتے تھے اُن کے ازالہ سے فراغت پائی تو اب اُس نمائش گاہ وجود کی طرف عنان توجہ منعطف فرماتے ہیں جو اس پورے بیان کے ساتھ مرکوز خاطر رہی یعنی "بُعدِ مجرد"۔ اب اس سلسلہ میں مذکورہ بالا شرائطِ انعکاس کے پیشِ نظر یہ بتانا ضروری ہے کہ جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت وجود اور بُعدِ مجرد میں ہے۔ اس سلسلہ میں چھ نسبتوں کا بیان فرمائیں گے جس سے یہ بات عیاں ہو جائے گی کہ وجود کی نمائش گاہ بننے کے لئے بُعد مجرد ہی صالح تھا اور کوئی چیز ایسی استعداد کی حامل نہ تھی۔ اس لئے یہ دولت اسی کے حصہ میں آئی اور معرفتِ ذات کے لئے وہی واسطہ قرار پائی۔ ورنہ ماللتراب وَربّ الارباب کے ماتحت عشاقِ جمالِ محبوب کو اس کی ایک جھلک بھی نصیب نہ ہوتی۔﴾

وجود کیساتھ بُعدِ مجرد کی مناسبات کا بیان

سو غور سے دیکھا تو جو نسبت آئینہ اور نور میں ہے وہی نسبت بُعدِ مذکور (یعنی بُعد مجرد) اور وجود میں موجود ہے۔

پہلی مناسبت

اَوّل تو جیسے وجود اپنے تحقُّق میں موجودات کا محتاج نہیں، بلکہ موجودات اپنے تحقُّق میں وجود کے محتاج ہیں۔ ایسے ہی اس عالم اَبعاد میں (یعنی عالمِ اجسام میں) بُعد مجرد اپنے تحقُّق میں کسی جسم یعنی قابل اَبعاد (یعنی طول اور عرض و عُمق) کا محتاج نہیں۔ بلکہ تمام اجسام اپنے تحقُّق میں بُعدِ مجرد کے محتاج ہیں۔

دوسری مناسبت

دوسری۔ وجود اگر غیر محدود ہے تو بُعدِ مجرد بھی محدود نہیں۔

وجود کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

وجہ یہ ہے کہ ہر مقیّد کو ایک مطلق چاہئے اور ظاہر ہے کہ مطلق بہ نسبت مقیّد وسیع اور فراخ ہوتا ہے۔ سو وجود اگر مقید ہو تو اس کے اُوپر کوئی مطلق چاہئے جو بہ نسبت وجود زیادہ وسیع ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ وجود سے عام اور وسیع کوئی مفہوم نہیں۔ اس لئے وجود کسی طرح مقیّد نہیں ہوسکتا بلکہ بجمیع الوجوہ مطلق ہے۔ ﴿وجود منبسط کی تعریف ہے ہو شیء قائم بذاتہ مقوِم لغیرہ۔ یعنی جس کا قیام ذاتی ہے اور دوسروں کا قیام اس کے فیضان سے ہے۔ (شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ)﴾

یعنی جیسے اور مطلق کسی کی نسبت مطلق اور کسی کی نسبت مقید ہوتے ہیں۔ ﴿جیسے "انسان" بہ نسبت اپنے افرادِ زید، عمرو غیرہ مطلق ہے، مگر بہ نسبت مفہوم حیوان مقید ہے اور حیوان بہ نسبت اپنی انواع انسان، فرس، حمار، بعیر وغیرہ مطلق ہے مگر بہ نسبت جسم نامی مقید۔﴾ وجود میں یہ بات نہیں وہ مطلق ہی مطلق ہے۔ مقیّد ہونے کی کوئی وجہ اُس میں نہیں۔ مگر جب وجود بجمیع الوجوہ مطلق ہوا اور کسی وجہ سے مقید نہ ہوا، تو بجمیع الوجوہ وجود کو غیر محدود اور غیر متناہی کہنا پڑے گا۔ کیونکہ محدود ہونے کے لئے بالبداہۃ انتہا اور احاطہ کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو قید کہتے ہیں۔ جس کے باعث مقید کو مقیّد کہتے ہیں۔

بُعدِ مجرد کے غیر متناہی ہونے کی دلیل

مگر جب وجود موافق تقریر ہٰذا غیر محدود ہے، ایسا ہی بُعدِ مجرد بھی باعتبارِ بُعد اور امتداد غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ چنانچہ عقل سلیم بالبداہۃ اس پر شاہد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بُعدِ مذکور کو تصور کیجئے اُس سے آگے بھی تصور اس کا پتہ دیتا ہے، بہ خلاف اجسام کے اُن میں یہ بات نہیں۔ کتنا ہی بڑا تصور کیجئے، مگر جب تصور اجسام کا ہوتا ہے۔ کسی حد کے اندر ہی ہوتا ہے۔ علاوہ بریں اگر بُعد کو محدود کہیے تو اُس کے لئے کوئی اور بُعد ماننا پڑے گا چنانچہ عنقریب یہ عقدہ ان شاء اللہ تعالیٰ کھلا چاہتا ہے (جو پانچویں مناسبت کے ضمن میں مذکور ہوگا)۔

تیسری مناسبت

تیسری۔ جیسے وجود اپنے تحقق میں مادّہ کا محتاج نہیں۔ بلکہ مادّہ سے منزّہ ہے۔ ایسے ہی عالمِ اَبعاد میں بُعدِ مجرد بھی اپنے تحقق میں مادّہ کا محتاج نہیں، بلکہ مادّہ سے منزّہ ہے۔

چوتھی مناسبت

چوتھی۔ وجود اپنے حال میں دائم قائم ہے کسی طرح کسی قسم کی حرکت اُس میں متصور نہیں۔ ورنہ جیسے مکان و کیف و کم وغیرہا حرکتِ مکانی وغیرہا میں پہلے سے بھی

اور حالت حرکت میں بھی اور بعد حرکت بھی متحرک کو محیط ہوتے ہیں۔ ﴿حرکت مکانی یہ ہے کہ حرکت کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ اس صورت میں اب اس کو دوسرا حَیز محیط ہوگا۔ علیٰ ہذا نشست و برخاست کی کیفیت بھی بدلے گی وغیر ذلک۔ پہلے بھی کسی حَیز اور ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں تھا اور دورانِ حرکت و بعدِ حرکت بھی دوسرے حَیز و ہیئت وغیرہ کے احاطہ میں رہے گا۔﴾ وجود کے لئے بھی کوئی محیط ہوتا تو یہ اُس کی لاتناہی اور اطلاق علی الاطلاق جو اُوپر ثابت ہو چکی ہے۔ حرف غلط کی طرح ہرگز قابلِ تسلیم نہ ہوتی۔

﴿یعنی احاطہ میں جو چیز محاط ہو جاتی ہے وہ متناہی ہوتی ہے۔ غیر متناہی ثابت ہو جانے کے بعد احاطہ میں آنے کا سوال بھی نہیں رہتا ورنہ اجتماع نقیضین تسلیم کرنا پڑے گا۔﴾

علاوہ بریں ہر حرکت کے لئے ایک مقصود چاہئے۔ مگر یہ وہاں ہوتا ہے جہاں کسی کمال کا انتظار ہو، اور وہ کمال بالفعل نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ وجود خود منبع جمیع کمالات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کمال، حدوث و بقا میں وجودِ صاحبِ کمال کا محتاج ہے۔ اگر وجود منبع و مصدرِ کمالات نہ ہوتا تو پھر یہ احتیاج غلط ہوتی۔ بے وجود بھی حدوث و بقائے کمالات ممکن ہوتا۔ چنانچہ بدیہی یہ ہے۔ ﴿یعنی اس بات کا ناممکن ہونا بدیہی ہے کہ ابھی حضرت زید پیدا نہیں ہوئے مگر اُن کا کمال جمال اور کمالات علمی و عملی وغیرہ ان کے معرضِ وجود میں آنے سے پہلے ہی جلوہ فرما ہو جائیں۔﴾

مگر جیسے وجود تک حرکت کو رسائی نہیں، ایسے ہی عالم ابعاد (یعنی عالمِ اجسام) میں بُعدِ مجرد تک حرکت کو رسائی نہیں۔ اگر اس پر کوئی حرکت عارض ہوتی تو حرکتِ مکانی ہی عارض ہوتی۔ مگر بالبداہۃ اس حرکت سے یہ بُعد مجرد منزّہ ہے۔ ورنہ بُعد کے لئے کوئی اور بُعد چاہئے جو حرکتِ مکانی متصور ہو۔

پانچویں مناسبت

پانچویں۔ وجود خرق والتیام سے (یعنی پھٹنے اور جڑنے سے) بچا ہوا ہے۔ ورنہ اس کے اُوپر کوئی ایسا مفہوم واسع چاہئے جس کے اعتبار سے خرق والتیام ممکن ہو

۔﴿اکثر وجوہ میں جہاں بھی لفظ مفہوم استعمال کیا گیا ہے اُس سے مراد اُس کا مصداق فی الخارج ہے۔ جس کی تعریف ہم لکھ چکے ہیں یعنی قائم بذاتہٖ مقوّم لغیرہ ۔ اسی کو وجود بہ معنی ما بہ الموجودیۃ بھی کہتے ہیں۔...... فائدہ:۔ لفظ وجود بہ معنی مصدری یعنی موجودیت بھی استعمال کیا گیا ہے۔ یہ ایک مفہوم انتزاعی ہے جو کہ معقولات ثانویہ میں سے ہے، اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے، یا عقل۔ اس میں یہ صلاحیت کہاں کہ اس کو وجود حقیقی کے مقام پر تصور کر کے اُس کے ظل کا جوڑ بُعدِ مجرد سے لگایا جائے۔﴾ یعنی جیسے خرق والتیامِ اجسام کے یہ معنے ہیں کہ اجسام کے ٹکڑوں کے درمیان بُعدِ مجرد کا کوئی ٹکڑا آ گیا تو اُس کا نام خرق واختراق ہے، نہیں (یعنی وہ ٹکڑے باہم مل جائیں اور بُعدِ مجرد کا ٹکڑا الگ نہ محسوس ہو) تو التیام۔ اور ظاہر ہے کہ بُعدِ مجرد تمام اجسام کو محیط اور شامل ہے۔ ایسے ہی وجود قابلِ خرق والتیام ہو تو اُس کے لئے کوئی مفہوم محیط اور شامل چاہئے۔﴿یعنی جو وجود کے ٹوٹ کر الگ الگ ہونے والے ٹکڑوں کو محیط ہو اور اُن کے ساتھ ملا ہوا ہو۔﴾ اور ظاہر ہے کہ وجود سے اُوپر کوئی مفہوم عام نہیں جو اُس کو محیط ہو۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

بُعدِ مجرد خرق والتیام سے پاک ہے

مگر جیسے وجود خرق والتیام کی آلائش سے پاک ہے، ایسے ہی بُعدِ مجرّد بھی خرق والتیام سے منزّہ ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔﴿ جو دلیل وجود کے خرق والتیام کے استحالہ کی ہے یعنی اگر اس میں خرق والتیام مانا جائے تو وجود سے اُوپر اور کوئی مفہوم محیط اور شامل ماننا پڑے گا اور اس سے اُوپر اور کوئی وسیع مفہوم نہیں ہے۔ اسی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ ''عنقریب یہ عقدہ کُھلا چاہتا ہے''۔﴾

چھٹی مناسبت

چھٹی۔ وجود معروضِ خصوصیات جملہ موجودات ہے۔﴿ یعنی جملہ موجودات زمین، آسمان، جمادات، نباتات، حیوانات وغیرہ کی اشکال وصُوَر وجود کو عارض ہو رہی ہیں۔ اور وجود اُن کا معروض ہے۔ جس طرح موم کو مختلف سانچوں میں بھر کر درخت، ہاتھی، گھوڑا، بیل،

انسان وغیرہ کی مورتیاں بنالی جائیں تو کہا جائے گا کہ یہ سب صورتیں موم کو عارض ہو رہی ہیں اور موم ان کا معروض ہے۔﴾ اور کیوں نہ ہو (وجود کو اگر معروض نہ مانو تو عدم کو ماننا پڑے گا اور) عدم معروضِ خصوصیاتِ موجودات نہیں ہوسکتا۔

(کیونکہ عدم نقیض وجود ہے اور اجتماع نقیضین محال ہے)۔اور خود خصوصیاتِ مذکورہ کو معروضِ وجود کہیے (کہ مثلاً یوں کہا جائے کہ شکل و جمال انسانی کو وجود عارض ہوگیا) تو قبلِ وجود تحقق موجودات لازم آئے۔ کیونکہ وجودِ معروض قبلِ عروضِ عوارض ضروری ہے۔﴿ پہلے انسان وجود میں آتا ہے۔ پھر جمال وکمال اس میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ابھی پیدا نہ ہوا ہو مگر خوب صورتی اور کمالات پہلے ہی آجائیں۔ان خصوصیات سے پہلے وجود کا ہونا ضروری ہے جو اُن کا معروض ہو۔﴾

اور موجودات اور وجود میں لزوم مانئے (کہ موجودات کو وجود اور وجود کو موجودات لازم ہوں) تو پھر اس حدوث وعدمِ موجودات کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ وجود ازلی واَبدی ہے۔﴿ تو اس لزوم کی وجہ سے موجودات کو بھی اَزلی واَبدی ہونا چاہیے۔ اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے بلکہ کہا جائے کہ موجودات کو لزومِ وجود کے باوجود عدم عارض ہو جاتا ہے سابق بھی اور لاحق بھی تو اس کا نتیجہ بیان فرماتے ہیں۔﴾ ورنہ عروضِ عدم لازم آئے، اور ایک ضد کا اتصاف دوسری ضد کے ساتھ تسلیم کرنا پڑے۔﴿ کہ لزوم کی وجہ سے موجودات اور وجود کے ہوتے ہوئے عدم بھی عارض ہو جائے تو یوں کہیے کہ وجود عدم کے ساتھ متصف ہوگیا۔ حالانکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ بوجہ ضدین ہونے کے کبھی جمع نہیں ہوسکتے۔﴾

اور ظاہر ہے کہ یہ بات اس سے بھی بڑھ کر محال ہے کہ دونوں ضدین کسی ایک موصوف میں مجتمع ہو جائیں۔ کیونکہ وہاں تو بجز اجتماع اور کچھ نہیں، اور یہاں علاقہ، اتصاف بھی باہم دگر ہوگا (کہ عدم وجود کا وصف بنے اور وجود عدم کا) غرض جب فقط اجتماع محال ہے تو تعلق باہمی کے ساتھ (یعنی صفت موصوف بن کر) اجتماع بدرجۂ اولیٰ محال ہوگا۔

(حاصلِ کلام) بالجملہ ''وجودات'' اور ان تمام ''خصوصیات'' میں جن کے

وسیلہ سے موجودات باہم متمیز ہیں (یعنی اَشکال وصُوَر جن کی وجہ سے ہر ایک کی پہچان ہوتی ہے) یہی علاقہ ہے کہ وہ خصوصیتیں عارض ہیں اور وجود معروض۔

خصوصیتِ ممیّزہ حقیقتِ شئے ہوتی ہے

اور ظاہر ہے کہ خصوصیتِ ممیّزہ ہی حقیقتِ شے ہوا کرتی ہے، اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ تمام حقائق موجودات وجود پر عارض ہیں اور وجود اُن کے حق میں معروض۔ اگرچہ باعتبار ظاہر قصہ برعکس ہے (کہ خصوصیتِ ممیّزہ کو وجود عارض دکھائی دیتا ہے) چنانچہ اس بناء پر کلام گزشتہ میں وجود کو عارضِ موجودات قرار دیا ہے۔

مگر یہی علاقہ (جو خصوصیات اجسام اور وجود میں مذکور ہوا) بعینہٖ خصوصیاتِ اجسام اور بُعدِ مجرد میں ہے۔ بُعد مجرد بھی معروضِ اشکالِ اجسام ہوتا ہے، جو بہ حیثیت جسمیت حقیقتِ اجسام ہیں۔ اگرچہ قصہ برعکس ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿یعنی جو بات بظاہر معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اشکال کو بُعد مجرد عارض ہو رہا ہے مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ یہی بات وجود میں تھی جو اَبھی مذکور ہوئی۔

حاصلِ مناسبات شش گانہ کہ بعد مجرد کو نمائش گاہِ وجود بننا چاہیئے

وجود کے ساتھ بُعدِ مجرد کی چھ (۶) مناسبتوں کا بیان ختم ہوا۔ ان میں پہلی اور دوسری اور چوتھی اور پانچویں مناسبتیں تقریر مجمل میں بھی بیان ہو چکی ہیں۔ مگر یہاں اس خصوصیت کی وجہ سے جو شروع میں لکھی جا چکی ہے۔ بالاستقلال ان کا اندراج کیا گیا مع فوائد زائدہ ہے۔ اس سے فراغت کے بعد اب اصل مقصد کے موقوف علیہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ بُعدِ مجرد کو نمائش گاہِ وجود ہونا چاہیے۔ ﴿ جب ان جہات ستہ اور وجوہِ شش گانہ میں وجود اور بُعدِ مجرّد باہم متناسب اور مشابہ یکدگر ہوئے تو جیسے بوجہ تناسبِ آئینہ و نور، و بُعدِ مجرّدِ آئینہ جو بظاہر معروضِ بُعدِ مجرّد اور حقیقت میں عارضِ بُعدِ مجرّد ہے، مظہرِ نور و بُعدِ مجرد ہو جاتا ہے۔ ﴿یعنی جیسے آئینہ اور نور اور اُس بُعدِ مجرد میں مناسبت باہمی کی وجہ سے جو آئینہ میں نظر آتا ہے اور وہ آئینہ بظاہر بُعد مجرد کا معروض محسوس ہوتا ہے یعنی یوں نظر آتا ہے کہ بُعدِ مجرّد

آئینہ کو عارض ہو رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہوتی ہے کہ آئینہ بُعدِ مجرد کو عارض ہوتا ہے۔ مناسبتِ مذکورہ کی بناء پر یہ آئینہ نور اور بُعدِ مجرد کا مظہر بن جاتا ہے۔ ﴾

ایسے ہی بوجہ تناسبِ مذکور لازم یوں ہے کہ بُعدِ مجرّ د جو بظاہر معروضِ وجود اور حقیقت میں عارضِ وجود ہے، مظہرِ وجود بنے۔ وہاں (آئینہ میں) اگر اس کی ضرورت ہے کہ نمائشِ انطباع وانعکاس کے لئے نور بھی ہو، اور اِدھر بوجہ قلعی وغیرہ، پشتِ آئینہ سے متصل، ''ظلمت'' ہو''جو صفائے آئینہ سے مخالف بالذات ہے''، نگاہ کو بوجہ رکاوٹ پلٹنے کا موقع ملے اور صورتِ انعکاس پیدا ہو۔ تو یہاں، ''نورِ وجود'' کے بعد کسی اور نور کی تو ضرورت نہیں، البتہ سامانِ ظلمت چاہئے۔

سو یہاں بجائے ظلمتِ مذکورہ ''عدم'' ﴿ جو کہ تمام ممکنات موجودہ کو ایسی طرح لازم ذات رہتا ہے کہ اس سے دست گاری کبھی نصیب نہیں ہوسکتی۔ ﴾ کو شرطِ انعکاس ٹھہرا لیجئے۔

عدم کے سامانِ ظلمت بننے اور نورِ وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ

اور ظاہر ہے کہ ظلمتِ عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ ﴿ نظر آنے اور مشاہدے کا تعلق ظہورِ وجود ہی سے ہوتا ہے۔ عدم نہ ہونے کو کہتے ہیں اس لئے اس کے نظر آنے اور مشاہدہ کے قابل ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا۔ البتہ اُس کے آثار نظر آتے اور مشاہدہ ہوتے ہیں، جن کے ضمن میں عدم کے ثبوت کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی لئے ان آثار کو مرتبۂ وجود میں رکھ کر ان کو وجودی اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جیسے عدم النور کے اثر کو ظلمت یا تاریکی کہتے ہیں۔ یا بصر کے عدم کا نام باعتبار اس کے اثر کے عمٰی ہے اور عدم سمع کو صمم کہتے ہیں جو وجودی نام ہیں۔ ﴿ اسی سے اندازہ کر لیا جائے کہ جب اعدام اضافیہ کا ثبوت اُن کے اثرات سے ملتا ہے اور یہ اعدام جزئیہ ہیں جو موجودات جزئیہ کے متقابل ہیں تو قدرتاً عدم مطلق کا اثر بھی عدم مطلق کے ثبوت کا ذریعہ ہونا چاہئے اور وہ عدم مطلق وجودِ مطلق کا متقابل ہونا چاہئے کیونکہ قدرتی بات ہے کہ مقید کے لیے مطلق ضروری ہوتا ہے۔ اگر نہ ہو ذات مقیدہ کے لئے وجود مطلق ضروری ہے تو اعدام جزئیہ اضافیہ کے لئے عدم مطلق ہونا ضروری ہے اور وجود ہو یا عدم ان کا ثبوت آنکھ سے متعلق نہیں بلکہ

عقل وادراک سے ہے۔۱۲۔ حضرت مولانا محمد طیب مدظلہٗ ﴿ الغرض عدم کے ثبوت کا تعلق قوت مُدرکہ سے ہے، بصارت چشم سے نہیں ہے۔ یعنی بصیرت سے ہے۔ خواہ اعدام اضافیہ ہوں، جن کو مقیدہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ جن کی مثال ہم ابھی لکھ چکے ہیں۔ یا عدم مطلق ہو۔ جو وجودِ مطلق کا مقابل ہے۔ چونکہ ہر مطلق کے ضمن میں مقید پایا جاتا ہے اس لئے عدم مطلق کا ادراک اعدام مقیدہ سے بصیرت عقل ہی کرسکتی ہے اور اعدامِ مقیدہ چونکہ وجود محدود کے مقابل ہوتے ہیں اس اُن کے ایسے آثار ہوتے ہیں مثل ظلمت وغیرہ جو کہ نظر آسکتے ہیں، لیکن جو عدم وجود مطلق کے مقابل ہوگا جو کہ لامحدود ہے اس لئے اس کا اثر تو خارج میں اعدام مقیدہ سے الگ ہو کر پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ الحاصل اس کا اثر اگر چہ مرتبۂ وجود میں نہیں آسکتا۔ مگر مرتبۂ ثبوت میں اس کا ادراک عقل کرتی ہے۔ اس لئے اس کا مشاہدہ بصیرت سے ہوگا، بصارت سے نہیں۔ لہٰذا یہ عدم بصیرت کے لئے ایسا سامان بن سکتا ہے جو بصیرت کو لوٹا دینے والا ہو۔ جس طرح آئینہ کے پشت کی ظلمت اور تاریکی بصارتِ چشم کو اصل شے مرئی کی طرف لوٹا دیتی ہے۔ ﴾ جیسے نورِ وجود سے بڑھ کر کوئی نور نہیں۔ کیونکہ نور کا کام ظہور (خود ظاہر ہونا) واظہار (یعنی دیگر اشیاء کو ظاہر کرنا) ہے۔ اور ظلمت کا کام خفا (چھپنا) واِخفا (چھپانا) ہے۔ سو دیکھ لیجئے عدم سے زیادہ کوئی خفی نہیں۔ اور چونکہ وجود اُس کے مقابل میں ہے تو اُس سے بڑھ کر کوئی ظاہر نہ ہوگا۔ اور ہو تو کیونکر ہو۔ (ہر) ظاہر کے ظہور کے لئے وجودِ شرط ہے۔

تفاوت مراتب ظہور حسب تفاوت مراتب نور ہیں نیز وجود کے نظر نہ آنے کی وجہ

مگر جیسے بوجہ تفاوتِ مراتب نور مراتب ظہور بھی متفاوت ہوتے ہیں۔ ایسے ہی بوجہ تفاوتِ مراتب وجود ظہور میں بھی فرق ہوتا ہے۔ جیسے نور بوجہ کمالِ ظہور مخفی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نور شمس وقمر وغیرہ زمین وآسمان کے بیچ پھیلا ہوا ہوتا ہے اور پھر نظر نہیں آتا۔ اور سوا اُن کے وہ اشیاء جو بوسیلۂ انوارِ مذکورہ ظاہر ہوتی ہیں بقدرِ تفاوتِ انوارِ شمس وقمر ظہور میں بھی متفاوت ہوتی ہیں (نورِ شمس میں زیادہ ظاہر ہوتی ہیں اور نورِ

قمر میں اس سے کم) ایسے ہی وجود بوجہ کمالِ ظہور باوجود یکہ تمام کائنات میں پھیلا ہوا ہے خود نظر نہیں آتا اور وہ اشیاء جو بوسیلۂ عروضِ وجود موجود ہوتی ہیں۔ ﴿یعنی وہ اشیاء جو اس سبب سے موجود ہوتی ہیں کہ اُن کو وجود عارض ہوا یعنی باعتبار ظاہر نظر یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ معروض ہیں اور وجود عارض۔ اگرچہ بہ نظر غائر قصہ برعکس ہوتا ہے۔﴾ بقدرِ تفاوتِ مراتب وجودات ظہور میں متفاوت ہوتی ہیں۔ (آگے تفاوتِ مراتب کی تشریح فرماتے ہیں)

مطلب یہ ہے کہ جیسے اصل میں نور تو آفتاب کا ہوتا ہے اور قمر وکواب واسطہ ہوتے ہیں اور اس لئے فرقِ قابلیت ومقدار وسائط مذکورہ نور میں کمی بیشی پیدا ہو جاتی ہے۔

﴿فرقِ قابلیت کہ بعض اشیاء ایسی ہیں کہ اُن میں نورانیت کو قبول کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے جیسے آئینہ اور بعض میں کم جیسے عام پتھر۔ مقدار وسائط کا فرق یہ ہے جو کہ نورِ قمر ونورِ کواکب میں عیاں ہے کہ آفتاب کے نور کا ایک واسطہ قمر ہے اور ایک واسطہ کواکب ہیں۔ ان کے نور میں جو کمی بیشی ہوتی ہے تنویر اشیاء میں بھی اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ کمی بیشی کے اسباب کچھ بھی ہوں، خود کواکب کے جسم کا صغر ہو، یا زمین سے بہت زیادہ دُوری۔ نتیجتاً بہر حال کمی بیشی ہوتی ہے۔﴾

ایسے ہی وجود تو اَصل میں خدا کا ہے۔ اور عِلَل واسباب فقط وسائط ہیں۔

﴿مثلاً باپ کا وجود بیٹے کے وجود کے لئے عِلت ہے، قوت نامیۂ ارض نباتات کے لئے علت ہے۔ دانہ یعنی تخم سبب ہے جس پر علت فاعلی مؤثر ہوتی ہے۔ یہ سب وسائط ہیں اظہار اصل وجود کے لئے﴾ اُن کی قابلیت اور مقدار کے موافق اُن میں وجود آتا ہے اور اس لئے معلولات کے وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

﴿آمدیم برسر مطلب۔ اس سے پہلے یہ فرما چکے ہیں کہ بُعدِ مجرد میں وجود منبسط جلوہ فرما ہے اور انعکاسِ بصیرت کے لئے مثل آئینہ سامانِ ظلمت ضروری ہے اور وجود کے لئے سامانِ ظلمت صرف عدم ہی ہو سکتا ہے۔ اس کے اثبات کے لئے انوار وجود اور اُس کے مراتب سے بحث کی گئی۔ اب اصل مقصد یعنی عدم کے سامانِ ظلمت ہونے پر گفتگو فرماتے ہیں۔﴾

بالجملہ جیسے بہ مقابلۂ انوار ظاہرہ (یعنی انوار شمس وقمر وغیرہ جو حاسۂ بصر سے نظر آتے ہیں) یہ ظلمت ہے۔ جس کو اَندھیرا کہتے ہیں، ایسے ہی بہ مقابلۂ وجود (جس کو نور

بوجہ غایتِ لطافت، حاسۂ بصر محسوس نہیں کرسکتا) عدم ہے۔ انعکاس نورِ شمس وقمر وغیرہ اور انعکاس نورِ نگاہ کے لئے جیسے ظلمتِ ظاہرہ شرط ہے، انعکاسِ نورِ دیدۂ بصیرت اور انعکاس نورِ وجود کے لئے ظلمتِ عدم شرط ہے۔

اور چونکہ بُعدِ مجرّد منجملہ موجوداتِ خاصہ یعنی منجملۂ موجودات مقیّدہ ہے۔ ﴿جس طرح انوار ظاہری شمس وقمر ظلمت کے احاطوں میں آکر یعنی مختلف احاطوں سے محدود ہوکر ہزاروں اشکال میں جلوہ گر ہوتے ہیں، کہیں روشندان کی صورت میں، کہیں صحن کی دیواروں سے محدود ہوکر مربع، مستطیل، مثلث وغیرہ اشکال ہوتی ہیں۔ کہیں درختوں کے زیر سایہ دُھوپ چھاؤں کی دِلفریب صورتیں ہوتی ہیں۔ یہ سب صورتیں شمس وقمر کے اُنوار مطلقہ کے افراد ہیں جن کو ''اُنوار مقیدہ'' بھی کہہ سکتے ہیں اور ان مختلف اشکال کو ''اشکالِ مقیدہ'' اسی طرح حقائق ثابتہ کے ساتھ جب انضمامِ وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال وصور کے ساتھ جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں موجود ہوجاتی ہیں۔ یہ جملہ وجوداتِ مقیدہ اُس وجود مطلق کے افراد ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ سب موجودات ان وجودات مقیدہ کے موصوفات ہیں۔ اس لئے ان کو ''موجودات خاصہ'' بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر فرد اپنی خصوصیاتِ ممیّزہ سے دوسرے فرد سے ممتاز ہے اور ''موجودات مقیدہ'' بھی کہہ سکتے ہیں کہ ظاہرِ نظر میں وجودِ مقید کی معروض محسوس ہوتی ہیں۔ اب یہ سمجھئے کہ سوائے واجب تعالیٰ شانہٗ کے جس قدر موجودات ہیں خواہ متناہی ہوں یا غیر متناہی سب موجوداتِ مقیدہ ہیں۔ اس معنے سے کہ اُن کو وجود مقید بمعنی مذکور ﴿جیسا کہ ابھی گذرا کہ حقائق ثابتہ کے ساتھ جب انضمام وجود ہوتا ہے تو وہ مختلف اشکال وصور کے ساتھ ہوتا ہے جو حسب تقاضائے حقیقت ثابتہ ہوتی ہیں پس یہاں موجود مقید ہوتا ہے۔ وجود مقید نہیں ہوتا۔ لیکن مقید موجود کی وجہ سے اس وجود کو بھی مقید کہہ دیا جاتا ہے۔۱۲)﴾ عارض ہورہا ہے، اس معنے سے نہیں کہ وہ معروضاتِ وجود خود مقید ہیں۔ (اگرچہ ان میں بہت سی حقائق بھی وجود کے منضم ہونے سے موجود ہوگئیں وہ بھی مقیدات ہیں۔ مگر سب ایسی نہیں ہیں۔) یہ بُعدِ مجرد بھی دوسری موجودات کی طرح اسی معنے سے ''موجود مقید'' ہے کہ اس کو وجودِ مقیّد عارض ﴿اس کا ایک تقید تو یہی ہے کہ دو محلوں سے پہلے نہ تھا اب ہوگیا اور ممکن ہے کہ آئندہ رہے تو وجود مقید محسوس ہوا دو عدموں کے درمیان۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ جو وجود اس بعد کو دیا گیا ہے وہ غیر ہے اس وجود کا جو اور موجودات

کو دیا گیا تو حدوثاً و بقاءً وجود مقید ہو گیا کو اُس کا یہ موجود (خلاء) غیر متناہی ہو۔(۱۲۔حضرت مولانا محمد طیب مدظلہٗ) ﴾ ہوا، اس معنے سے نہیں کہ اس کا معروض یعنی بُعدِ مجرد خود مقید ہے۔ یہ تنبیہ اس لئے کر دی گئی کہ اس سے پہلے بُعدِ مجرد کا غیر متناہی ہونا اور محیط جملہ اجسام ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اب یہ فرما رہے ہیں کہ منجملہ موجوداتِ مقیدہ ہے یہ بات بداہتِ مذکورہ کے بالکل مخالف معلوم ہوتی ہے۔ اس تقریر کے بعد یہ شبہ مندفع ہو جائے گا اور اگلی بات بھی سمجھ میں آ جائے گی۔ ﴾

تو جہت آمدِ وجود کے سوا عدم کا اُس کے متصل ہونا ضرور ہے۔

﴿ مقصد یہ ہے کہ جس طرح تمام موجودات کے دو رُخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف ہوتا ہے، اور ایک عدم کی طرف جو کہ اُن سے متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح بُعدِ مجرد کے بھی دو رُخ ہیں۔ ایک وجود کی طرف اور ایک عدم کی طرف۔ اس لئے اُس کے ساتھ بھی عدم کو متصل ہونا ضروری ہے۔ اور عدم کوئی مکانی چیز نہیں کہ یہ تصور کیا جائے کہ وہ اُس کے ساتھ اس طرح متصل ہو۔ جیسے سائے جو آثارِ عدم میں سے ہیں دُھوپ کی اشکال سے ایک مکان مخصوص میں متصل ہوتے ہیں کہ پھر یہ کلام بُعدِ مجرد کی لامحدودیت کے خلاف معلوم ہونے لگے۔ بلکہ یہ اتصال ایسا ہے جیسا کہ ہمارے وجودات کے ساتھ ہے فنا کا قصہ ساتھ لگا رہتا ہے (یعنی امکان فنا)۔

جو یہاں آیا ہے جانا اس کو ہوگا ایک دن

اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سایہ کی طرح عدم کی کھنچی تلوار کسی مخصوص چیز میں ہم کو محسوس بھی ہوتی رہے۔ اسی طرح مفہوم عقلی کے طور پر بُعدِ مجرد کے ساتھ عدم کو متصل سمجھ لیا جائے جس کا احساس بصیرت سے متعلق ہوگا بصارت سے نہیں ﴾ تا کہ خصوصیت ممیزہ پیدا ہو۔ ﴿ یعنی وہ خصوصیت جو ایک فرد کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ وجود مقید سے پیدا ہوتی ہے اور وجود مقید بغیر اتصالِ عدم ظاہر نہیں ہو سکتا۔ عدم کو متصل نہ مانئے تو وجود، وجودِ مطلق ہوگا اور موجودات، موجوداتِ خاصہ نہ ہوں گے جس کا انجام کہاں تک پہنچے گا۔ فرماتے ہیں۔ پھر وہ موجودات الخ ﴾ ورنہ پھر وہ موجودات خاصہ نہ ہوں گے بلکہ وجودِ مطلق یعنی خُدا ہوں گے۔

بُعدِ مجرّد میں انعکاسِ وجود ضروری ہے

اس صورت میں بُعدِ مجرد مذکور اگر مظہر موجود ہے اور اُس کے ساتھ ذاتِ بابرکاتِ خداوندی جو حسب بیان سابق وسطِ وجود میں ایسی طرح جلوہ افروز ہے جیسے

وسط کُرۂ شعاعی میں آفتابِ رونق افروز ہے، اُس بُعدِ مجرد میں منعکس ہو جائے تو استحالہ تو کیالازم آئے، بحکم عقلِ سلیم اُس کو "ضروری سمجھنا" ضروری ہے۔

﴿نورآفتاب جوذاتِ آفتاب کولازم ہے اُس سے شعاعیں نکل کرتمام اطراف و جوانب میں لاکھوں میل تک پھیلی ہوئی بہ شکلِ کرہ تمام کائنات شمسی کواپنی لپیٹ میں لے کرروشن کررہی ہیں۔اس مجموعہ کو "کُرۂ شعاعی" سے تعبیر کیا ہے، جس کے وسط میں ذات شمس جلوہ فرماہے۔اسی طرح انوار وجود کااس غیرمتناہی بُعدِ مجرّد میں منبسط ہونا اور ذات اقدس جل شانہٗ کا اُن کے وسط میں جلوہ افروز ہونا مستبعد تو کیا ہوتا، ضروریات میں سے ہے۔﴾

ذاتِ اقدس کے مقید فی الجہتہ ہونے کے شبہ کا رَد

اگراستحالہ کہیۓ تواس سے زیادہ اورکیا کہیۓ کہ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کومقید فی الجہتہ کہنا پڑے گا۔مگر یہ بات باریک ذہن والے تو کیا تسلیم کرتے، ظاہر بیں آدمی بھی اس کوتسلیم نہیں کرسکتے۔ہاں جلوۂ آفتاب کواگر آئینہ میں مقیّد کہیۓ تو کیوں نہیں؟...... مگرکون نہیں جانتا کہ آئینہ فقط ایک مظہراورنمائش گاہ ہے، محلِ قید نہیں۔ورنہ آئینہ اس کو تا ہی عرض وطول اورکمی ضخامت پر بھی آفتاب سی کلاں مقدار کواپنی آغوش میں لے سکے تو تمہیں کہو کتنا بڑا محال ماننا پڑے گا۔اور جب یہ بات باوجود یکہ محال ہے، قابل تسلیم ٹھہری تو تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی کا مقید فی الجہت ہو جانا (یا محتاط طور پر یہ کہنا کہ تجلیاتِ ذاتیہ کاکسی جہت میں جلوہ فرماہونا) بھی دُوراَزعقل نہیں ہوسکتا۔

حاصلِ کلام

بالجملہ بُعدِ مجرد اگرمظہرِ تجلیاتِ ذاتیہ خداوندی اورنمائش گاہ تجلیاتِ مذکورہ ہوتو سراپا مطابق برعقل ہے، اورہرگزکوئی محال لازم نہیں آتا۔بلکہ یوں نہ ہوتو محال لازم آتا ہے۔

بُعدِ مجرد کا مظہر تجلیات ذاتیہ نہ ہونا عقلاً مستبعد ہے

یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ آفتاب وقمر وکواکب بلکہ جملہ اجسام میں تو مادّۂ جلوہ

افروزی ہو اور خداوندِ عالم میں جس کے نورِ وجود سے تمام عالم کا ظہور ہے مادّہ جلوہ افروزی نہ ہو۔ ﴿استبعادِ عقلی کے بیان کے بعد اب اُس دعوے کے اثبات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ''حاصل کلام'' کے ضمن میں مذکور ہوا ہے کہ بُعدِ مجرد اگر مظہر تجلیاتِ خداوندی نہ ہو تو محال لازم آتا ہے۔ دورانِ کلام میں اس حقیقت پر تنبیہ کریں گے کہ گزشتہ مضامین میں موجودات کو کہیں معروض وجود فرمایا گیا ہے اور کہیں معروضِ نور۔ یہ باعتبار احساس ظاہری کہا گیا ہے، اور حقیقتِ واقعیہ اس کے برعکس ہے۔ یعنی جملہ موجودات وجود کو عارض ہیں، یعنی وجود در حقیقت معروض جملہ اشیاء ہے۔ یہ مضمون مناسبات شش گانہ مذکورہ بالا کی چھٹی مناسبت میں بھی گذر چکا ہے۔﴾

بُعدِ مجرد کا مظہر تجلّیاتِ ذاتیہ نہ ہونا مستلزم محال ہے

ادھر جو نسبت آئینہ کو بُعدِ مجرّد کے ساتھ ہے، وقتِ نمائش وہی نسبت نور کے ساتھ ہونی چاہئے۔ کیونکہ نور مذکور اور بُعدِ مجرد باہم مخلوط ہوتے ہیں (یہی حال بُعدِ مجرد اور اجسام کا ہے) اگر بُعدِ مجرد عارضِ اجسام (محسوس) ہوتا ہے تو نور بھی عارض اجسام (محسوس) ہوگا۔ وہ (بُعدِ مجرد) اگر معروضِ اجسام ہوتا ہے (جیسے نظر غائر کہتی ہے) تو نور بھی ''بہ شہادتِ عقل سلیم'' معروضِ اشکال محسوسہ ہوتا ہے۔ ﴿آئینہ میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقتِ نمائش ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بُعدِ مجرد اور نور آئینہ کو عارض ہیں اور آئینہ اُن کا معروض ہے۔ لیکن حقیقت اُس کے برعکس ہوتی ہے یعنی آئینہ بُعدِ مجرد اور نور کو عارض ہوتا ہے اور بعدِ مجرد و نور معروض ہوتے ہیں۔ یہ ایک نظیر ہے بُعدِ مجرد و نور (جن کو آئینہ کی جگہ تصور کر لیا جائے) اور اجسام کے تعلق کی۔ کہ بظاہر بُعدِ مجرد اور نور عارضِ اجسام محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقۃً اجسام سے عارض ہوتے ہیں بُعدِ مجرد کو اور نور کو بھی کہ یہ دونوں ملے جلے اور باہم مخلوط ہیں۔ آگے ''شہادتِ عقلِ سلیم'' کی وضاحت فرماتے ہیں۔﴾ کیونکہ یہ تو ضروری ہے کہ باطن نور میں بوجہ احاطۂ نور، شکل اجسام منتقش ہو (یعنی نور میں سمائی ہوئی ہو۔ گویا جملہ اجسام دریائے نور میں غرق ہیں) اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وقتِ احساس وہ شکلِ نورانی یعنی نقشِ باطن نور ہی محسوس ہوتی ہے۔ ﴿کیونکہ نور ایک جسمِ لطیف ہے جس سے نگاہ پار ہو کر اُس کی

نورانی سطح پڑتی ہے جو اجسامِ کثیفہ کے گردن بنی ہوئی ہوتی ہے اس لئے وقتِ احساس نگاہ کے سامنے اوّلاً نور ہی آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیکھنے کے لئے نور شرط ہے۔

نور معروض اشکال محسوسہ ہے

مگر یہ ہے تو پھر خواہ مخواہ یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ نور مذکور معروضِ اشکال محسوسہ ہے۔ گو معروضِ اشکالِ حقیقیہ ﴿جو اَشکال حقیقیہ ہیں وہ خود نورانی نہیں ہیں مگر اُن کے مطابق اُن پر ایک نور کی سطح محسوس ہوتی ہے اُس سطح کا التصاق اشکالِ حقیقیہ کی سطح سے اس طرح ہو رہا ہے جیسے پیانہ اور قالب کی اندرونی سطح کے ساتھ اُس جسم کی سطح کا ہوتا ہے جو اُس میں داخل کیا گیا ہو۔ تو اگرچہ پیشِ نظر ایک لطیف اور نورانی خول ہوتا ہے۔ لیکن فی الحقیقت جو معروضِ اجسام ہے وہ بُعدِ مجرد ہی ہوتا ہے۔ رات میں جب بالکل ظلمت اور تاریکی چھائی ہوئی ہوگی اُس وقت نور کے معروض ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، ظاہر ہے کہ معروض بُعد مجرد ہی ہوتا ہے۔ وہ روشنی میں بدل نہیں جاتا۔﴾ جو اشکالِ نور کے لئے بہ منزلہ پیانہ وقالب ہیں وہ بُعدِ مجرد ہی ہو۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی ہے تو اَب سنئے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ آئینہ تو بوجہ صفائی اپنے (بظاہر محسوس ہونے والے) عارض، یا (باعتبار حقیقت) یوں کہئے اپنے معروض یعنی نور کا مظہر اور نمائش گاہ بن سکے اور خود جو صفائی میں آئینہ سے کہیں بڑھ کر ہے مظہرِ نورِ وجود نہ بن سکے۔ حالانکہ وجود بھی اُس کے حق میں عارض یا معروض ہے۔

علت تامّہ کیساتھ بہ صورت عدم موانع معلوم کا ہونا ضروری ہے

پھر جب فاعل یعنی مادّہ جلوہ افروزی موجود اور قابل یعنی بُعدِ مجرد مصفا مقابل میں، اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو تو یوں کہو کہ علّتِ تامّہٗ انعکاس موجود ہے۔ اس پر بھی انعکاس نہ ہو تو یوں کہو علّت تامّہ کو (یعنی علّتِ تامہ کے لئے) معلول ہونا ضروری نہیں۔

اور یہ ہے تو پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا تعالیٰ جو تنہا اپنی ذات سے جامع الصفات علّتِ تامہ مخلوقات ہے اُس کی علّیت بھی مقتضی معلولیت نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اُس کی تاثیر بھی بیکار ہو، اور اُس سے نہ کوئی چیز خواہ مخواہ پیدا ہو سکے اور نہ کوئی کام اُس

سے خواہ مخواہ بن پڑے۔ اگر کوئی کام ہو گیا یا کوئی کام بن پڑا تو اِتفاقی ہے۔

﴿ظاہر ہے کہ یہ بات نقص ہے اور ذات باری تعالیٰ شانہٗ کے حق میں نقص محالات میں سے ہے۔ یہ ہے دلیل اُس دعوے کی جو کیا گیا تھا کہ "یوں نہ ہو تو محال لازم آتا ہے"۔ اب ایک احتمال عقلی کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ علّتِ تامہ کے لئے معلول اس وقت ضروری ہے جب کوئی مانع نہ ہو۔ اور تقابل نہ ہونا بھی ایک مانع ہے۔ جیسے آفتاب کے تنویرِ اَرض کے لئے علّتِ تامہ ہونے کے باوجود زمین کا جو حصہ اس کے مقابل نہیں ہوتا وہ رَوشن بھی نہیں ہوتا تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ وجود اور بُعدِ مجرّد میں تقابل تام بھی موجود ہے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔﴾

وجود اور بُعدِ مجرد میں تقابل ضروری ہے

باقی تقابُل بُعدِ مجرد میں اگر تامُّل ہو تو اس کو کیا کیجئے گا کہ اگر تقابُل نہ ہوگا، یا بیچ میں حجاب ہوگا تو پھر بُعدِ مجرد موجود ہی کیونکر ہوگا (کیونکہ یہ بھی مُجملہ موجودات خاصہ ایک موجودِ مقیّد ہے، جیسا کہ مذکور ہو چکا (تو وہ وجود کے محاذی تو بن چکا ورنہ موجود ہی کیسے ہوتا؟) یعنی جیسے عروضِ نورِ آفتاب کے لئے یہ ضرور ہے کہ اُس میں اور اُس کے معروض میں باہم تقابل ہو اور بیچ میں کوئی حجاب نہ ہو، ایسے ہی موجودات اور وجود میں بھی عروض کے لئے تقابل اور عدم حجاب ضروری ہے۔ ﴿اس سے فارغ ہو کر اب پھر بالاجمال بُعدِ مجرد میں انعکاسِ وجود اور اُس کے نتیجہ میں بصیرت کی ذاتِ حق تک رسائی کے بیان کا اعادہ فرماتے ہیں۔ تاکہ خلاصہ کلام محقق ہو کر مستحضر ہو جائے۔﴾

پھر آئینہ کی پُشت پر اگر قلعی ہے اور اُس کی ظلمت مانعِ نفوذِ نگاہ ہے، اور اس لئے خواہ مخواہ انعکاسِ نظر ضروری ہے۔ تو یہاں بھی ظلمتِ عدم موجود ہے، جس کی ظلمت سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ القصہ یہاں بھی تمام سامانِ انعکاس موجود ہے۔ پھر انعکاس نہ ہونے کے کیا معنے؟ ﴿اب بطور دفع دخل مقدر اس اشتباہ پر کلام کرتے ہیں کہ کوئی یہ خیال کرے کہ اس نظریہ کی رُو سے تو بُت بھی تجلی گاہِ ربانی بن سکتے ہیں، وہ بھی اسی بُعدِ مجرد میں موجود ہیں بذریعہ انعکاسِ بصیرت یہاں بھی وہی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جو کعبہ

میں ہوگی۔ پھر کعبہ کی کیا تخصیص رہی۔اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔) ہاں بوجہ فقدانِ وجوہ مذکورہ جن سے تناسب حاصل ہوتا بتوں میں اُلٹا تضاد ہے۔

﴿وہ بُعدِ مجرد کی طرح محتاج الیہ تو کیا ہوتے۔خود ان کا جسم مکان کا محتاج ہے۔ان میں لامحدودیت کا فقدان بھی ظاہر، مادّے کی احتیاج بھی کھلی ہوئی بات ہے کسی قسم کی حرکت کے عدم امکان کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔خرق والتیام کے امکان پر بھی کوئی کلام نہیں ہوسکتا۔ معروض خصوصیات جملہ موجودات کیا ہوتے خود ہی بُعدِ مجرد کو عارض ہیں۔﴾ جس سے بجائے اُمیدِ انعکاس یقینِ عدم امکانِ انعکاس ہے اوراس لئے بالیقین یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تجلی گاہِ ربانی نہیں ہوسکتے۔پھر قبلۂ عبادت ہوسکیں تو کیونکر ہوسکیں۔

رہی معبودیتِ اصنام اُس کی نفی کی کچھ حاجت نہیں خود آشکارا ہے۔﴿ کہ پتھر کی بے جان مورتیں ہیں جو انسانوں ہی کی گھڑی ہوئی ہیں۔

بُتے ے گفت روزے با برہمن — خدائے من توئی اے بندۂ من

مرا بر صورتِ خود آفریدی — مگر گاہے بسوئے خود ندیدی

آگے بتوں کی معبودیت کی نفی اُن ادلہ کے نہج پر کرتے ہیں جن سے استقبال کعبہ کے ثبوت میں کام لیا ہے۔جس سے مقصد یہ ہے کہ ہمارے دلائلِ مذکورۂ سابق میں سے کسی بھی دلیل سے تم بُت پرستی کے اثبات کا کام نہیں لے سکتے۔اس کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ پنڈت دیانند نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو دلائل تم کعبہ کی جانب سجدہ کرنے کے حق میں دوگے اُن ہی کو ہم بُت پرستی کے حق میں پھیر دیں گے۔یہ واضح کرنا ہے کہ ہمارے دلائل سے تم اثبات تو کیا کرو گے۔ ہر ایک اُصول سے اُس کی نفی ہی نکلتی رہے گی۔مگر اس سے قبل اجمال کے ساتھ معبودیت کے مدار علیہا کا اظہار فرمائیں گے جس کے بعد بُت پرستی کی نامعقولیت پر مزید دلائل کی ضرورت ہی نہیں رہتی،اس پر مفصل کلام آئندہ مذکور ہوگا۔﴾

معبودیت کیلئے معبود میں کن صفات کا ہونا ضروری ہے

علاوہ بریں مدارِ معبودیت (دو میں سے ایک صفت پر ہے) یا محبوبیتِ اصلی حقیقی پر ہے، یا حکومت اوّلی ذاتی پر۔اور اَوراقِ آئندہ میں ان شاء اللہ تعالیٰ تحقیق

مرتبۂ محبوبیت وحکومت میں یہ واضح ہو جائے گا کہ بتوں کو اس بے شعوری اور پستی مرتبہ پر جس پر اُن کا من جملۂ جمادات ہونا شاہد ہے، یہ لیاقت کہاں۔ انسان اور ملائکہ (دیوتاؤں) میں باوجود ظہور کمالات یہ لیاقت نہیں۔

یہ دونوں باتیں (یعنی محبوبیتِ اَصلی اور حکومت ذاتی) خدا کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اوروں کو نصیب نہیں ہوسکتیں۔ (اب اصل مبحث پر متوجہ ہوتے ہیں)۔

جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہوسکتا

بالجملہ معبودیتِ بتاں تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ اگر ممکن ہوتا تو اُن کا مظہرِ جمال خداوندی ہونا ممکن ہوتا۔ (مگر یہ بھی ممکن نہیں) ﴿اور مظاہر معبودیت کے قابل نہیں ہوتے۔ درحقیقت دینِ ہنود کی بُنیاد ہی مظاہر پرستی پر ہے۔﴾ مگر وہ بوجہ فقدانِ وجوہ مناسبت (جن کی تفصیل گذر چکی ہے) ممتنع ہوگیا۔ ﴿فقدان وجوہ مناسبت جو بُتوں سے متعلق تھی اُس کی تفصیل ایک نوٹ میں چند سطر قبل مذکور ہوئی اُن ہی کو ہر جسم کثیف کے حق میں، وہ خواہ بُت ہو یا اور کچھ کافی خیال کرلیا جائے۔﴾ اور اگر بالفرض والتقدیر اصنامِ مشرکین کو مظہر جمالِ خداوندی کہیں گے تو بایں لحاظ کہیں گے کہ وہ منجملۂ موجوداتِ مقیدہ ہیں اور ہر مقیَّد میں مطلق کا ہونا ضرور ہے۔ چنانچہ اُوپر معروض ہو چکا۔ مگر (حسب ذیل وجوہ سے اُن کی معبودیت کا خیال باطل ہے)۔

اَوّل تو یہ اَمر تمام اجسام بلکہ تمام مخلوقات میں مشترک۔ اصنام ہی کی کیا خصوصیت ہے جو اُنہیں کو معبود بنایئے (جبکہ ہر موجود مظہر وجود ہوتا ہے)۔

دوسرے بوجوہِ مذکورہ بُعدِ مجرد کو موجودِ مطلق کے ساتھ اس قسم کا قرب معلوم ہوتا ہے جیسا سطح کو جسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ ﴿جسم کی تعریف یہ ہے کہ وہ طول وعرض وعُمق رکھتا ہو۔ اور سطح میں صرف طول وعرض ہوتا ہے۔ یعنی جسم کا صرف بالائی حصہ جو ہم کو نظر آتا ہے جسم کو جملہ اطراف سے سطح اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہوتی ہے، اگرچہ وہ وجود میں آتی ہے جسم ہی سے۔ اب ''خط'' پر غور کیجئے۔ خط نام ہے سطح کی ایک طرف کا۔ سطح کو جملہ اطراف سے خطوط اپنے

گھیرے میں لئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ وجود میں آتے ہیں سطح ہی سے۔ اب آپ پر یہ بات واضح ہوگی کہ جسم اور خط کے بیچ میں سطح کا مرتبہ ہے۔﴾

یعنی جیسے جسم اور خط کے بیچ میں سطح ہوتی ہے، ایسا ہی اجسام اور وجودِ مطلق کے بیچ میں بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے وجودِ خط بے سطح ممکن نہیں، ایسے ہی وجودِ جسم بے بُعد ممکن نہیں۔ مگر یہ ہے تو جیسے ظہورِ جسم، بطورِ انعکاس وتصویر، خط میں ممکن نہیں۔ ایسے ہی ظہورِ جمالِ خدا بطور انعکاس وتصویر جسم میں ممکن نہیں۔

اس لئے یہ بھی احتمال نہیں ہوسکتا کہ کوئی نادان اہلِ اسلام کے مقابلہ میں اصنام کو تصویرِ خدا ہی بتانے لگے۔ اس لئے اس کی بھی ضرورت نہیں کہ یوں کہیں کہ تصویرِ خدا کہنے کے لئے اوّل تو اس کو کیا کیجئے کہ پرستشِ اصنام میں خدا کی صورت کا لحاظ نہیں ﴿یعنی کوئی بُت پرست بُت کو خدا کی صورت قرار دے کر اُس کی پوجا نہیں کرتا، بلکہ غیر خدا کی صورتیں قرار دیتے ہوئے کہ یہ فلاں دیوتا کا بُت یعنی تصویر ہے اور یہ فلاں دیوی کی مورتی ہے، پوجا کرتے ہیں۔﴾ بلکہ غیرِ خدا ہی کی صورتیں اُن مورتوں کو سمجھتے ہیں۔

(۲) دوسرے تصویر کشی کو اصل صورت کا معلوم ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی صورت خدا کے لئے ہو بھی تو اُس کا علم مفقود۔ بالخصوص مورت تراشنے والوں کی نسبت تو یہ گمان ہو بھی نہیں سکتا۔ (۳) تیسرے اس صورت میں (کہ بتوں کو مظہر جمالِ خداوندی سمجھ کر معبودیت کا اہل سمجھیں) اُس صورت کا جہت میں مقید ہونا ضرور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات معبودیت پر زیبا نہیں۔ ہاں بُعدِ مجرد کو بطورِ انعکاس مظہر جمالِ خداوندی کہیے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

(۴) چوتھے عکس کی صورت میں تو بایں وجہ کہ انعکاسِ علم ہوتا ہے، انعکاس معلوم نہیں ہوتا۔ ﴿یعنی انعکاسِ سامانِ علم یعنی قوتِ باصرہ ہوتا ہے۔ پھر بصیرت یہاں سے اصل ذات تک پہنچتی ہے جو ''معلوم'' ہے۔ یہ مشاہدہ اصل ذات کا ہوتا ہے۔ یہاں ''معلوم'' منعکس نہیں ہوتا۔ یہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے۔ زیرِ عنوان ''مظاہر کی نمائش گاہ سے استفادہ

کیونکر ہوتا ہے" مطالعہ کرلیا جائے۔ یہاں اس کا خلاصہ لکھ دیا گیا۔﴾ اصل شے ہی پر نظر پڑتی ہے، اوراس لئے معبود وہ اصل جمالِ خداوندی ہی رہتا ہے۔

اور تصویرِ خداوندی اگر بالفرض والتقدیر بفرضِ محال بنانی ممکن بھی ہو، اور فرض کیجئے کہ تصویر مطابقِ اصل بھی بنالیں، تب بھی وہ صورت بوجہ حدوث ومخلوقیت اس قابل نہ ہوگی کہ اس کو قبلۂ عبادت بنائیں۔ خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ بنی آدم ہی کی بنائی ہوئی ہے۔ اگر بالفرض اپنی کوئی صورت خدا خود بنائے تو گو وہ بھی بوجہ مذکور لائقِ معبودیت نہ ہو۔ مگر ہماری بنائی ہوئی سے تو اس بات میں افضل اور اعلیٰ ہوگی۔

مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوتے

اب یہ شبہ باقی رہا کہ اگر بوجہ مذکور مظہرِ جمالِ خداوندی نہیں ہوسکتا تو پھر اُس کا موجودِ مقید ہونا بھی بظاہر صحیح نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ مقید کو مظہرِ مطلق ہونا لازم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق اور مقید اوصاف ہوا کرتے ہیں موصوفات نہیں ہوا کرتے۔ اور موصوفات کو اگر مطلق اور مقید کہتے ہیں تو باعتبار اوصاف ہی کہتے ہیں باعتبارِ ذات نہیں کہتے۔ ﴿جیسا کہ مضمون گذشتہ میں ہم نے بُعدِ مجرد کو باوجود اُس کے مطلق ہونے کے موجوداتِ مقیدہ میں سے شمار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے مطلق ہے۔ مگر باعتبارِ عروضِ وجود موجودِ مقید ہے۔ اس وصف یعنی معروضِ وجودِ مقید ہونے سے اُس کا اطلاق ذاتی ختم نہیں ہوگیا۔ وہ علیٰ حالہ ہے۔﴾

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقیید بہ معنی تقطیع (جُدا کردینا) حقیقت میں ایک شکل اور خصوصیت ممیزہ ہوتی ہے۔ (یعنی افرادِ نوع سے ممتاز کردینے والی خصوصیت) اور یہ بھی واجب التسلیم ہے کہ وہ تقییدات اور جن کے ساتھ وہ تقییدات متصل ہیں باہم عارض ومعروض ہیں۔ ایک کو دوسرے سے علاقہ ذاتی نہیں جو جدائی ممکن نہ ہو۔

﴿مثلاً ایک سطح ہے جس میں سے ایک شکل مثلث کاٹ کر جدا کرلی گئی اور دوسری شکل مربع اور تیسری شکل مخمس۔ ان میں سے ہر شکل دوسری سے ممتاز ہے۔ اور سطح جس کے ساتھ یہ

اشکال یا تقییدات لگی ہیں معروض ہے۔ اور یہ اشکال یا تقییدات مثلث، مربع وغیرہ عارض۔ ان میں سے کسی شکل کو سطح کے ساتھ ذاتی علاقہ نہیں۔ صفات ذاتیہ کبھی منفک اور جدا نہیں ہوا کرتیں۔ اگر ذاتی علاقہ مانا جائے۔ مثلاً سطح کے ساتھ مثلث کا ذاتی علاقہ مانا جائے تو اگر اس سطح میں مثلاً مدوّر یا مربع یا مخمس قطع کیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ مدوّر ہونے کے ساتھ مثلث بھی ہو یا مربع یا مخمس ہونے کے باوجود مثلث بھی ہو اور یہ اجتماع ضدّین ہوگا جو محالات میں سے ہے۔ ﴾

ورنہ ایک مطلق کے لئے غیر متناہی لوازم ذات ہوں۔ (جیسی مثال مذکورہ بالا میں غیر متناہی اشکال کو سطح کے ساتھ لازم ماننا پڑے گا۔) یا غیر متناہی ملزومات ذاتی۔ کیونکہ یہ تقییدات اُن مطلقوں ہی کے ساتھ متصل ہوتی ہیں۔ سو وہ مطلق تقییدات کے حق میں ملزومِ ذاتی یا لازمِ ذات ہوں تو بے شک یہی صورت پیش آئے گی جو معروض ہوئی۔ ﴿ اگر مثال مذکورہ بالا کو اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ اشکال ہندسی مدوّر، مثلث، مربع، مخمس وغیرہ بے شمار تقطیعات معروض ہیں جن کو سطح عارض ہو رہی ہے۔ اس عارض کے بے شمار معروضات ہوں گے۔ (یعنی تقطیعات مذکورہ) اگر اس تعلق کو لزوم ذاتی کا تعلق مانا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک لازم کے غیر متناہی ملزومات ذاتی ہوں۔ اس میں جو قباحت ہے آگے اُس کو بیان فرماتے ہیں۔ ﴾ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں۔ کیونکہ لازم ذات حقیقت میں ملزوم سے صادر ہوتا ہے۔ سو شئے واحد مصدرِ اشیاء کثیرہ ہو تو اُس کی وحدت اہل عقل کے نزدیک بے شک ایک حرف غلط ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ (مقیدات کا تعلق اپنے موصوف کے ساتھ لازم و ملزوم ذاتی کا نہیں بلکہ وہ) باہم عارض و معروض، ممکن الانفصال ہیں۔ ﴿ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کسی موصوف بالوجود کو "موجود مقید" باعتبار اس کے وصف "وجود مقید" کے کہتے ہیں جو اُس موصوف کو "عارض" ہے "لازم" ذاتی نہیں۔ ورنہ وہ اس سے کبھی جدا نہ ہو سکتا۔ اگر یہ کہو کہ وجود مطلق معروض ہے اور تقییدات (یعنی وہ صورتیں جو حقائق اشیاء کے مناسب ہیں) اُس کو عارض ہیں تو پھر بھی یہ تعلق لزوم ذاتی کا نہیں ہوگا کہ وہ صورتیں اپنے موصوف یعنی وجود سے (جس کو ان تقییدات یعنی

صورتوں کی وجہ سے اب وجود مقید کہا جائے گا) کبھی جدا نہیں ہوسکیں۔ بہر صورت اگر یہ تعلق لزوم ذاتی کا ہوتا تو یہ اعتراض درست ہوتا کہ اگر جسم مظہر جمال خداوندی نہیں ہوسکتا تو اس کا موجود مقید ہونا بھی صحیح نہ رہے گا۔ الغرض ہر موجود مقید کے لئے لازم نہیں کہ وہ مظہر جمال الٰہی ہو۔ پھر اگر وہ مظہر جمال الٰہی نہ ہو تو موجود مقید بھی نہ رہے۔ اس میں دھوکا لگنے کی وجہ ''عارض'' اور ''لازم ذاتی'' میں فرق نہ کرنا ہے، اس لئے اس کو واضح فرمادیا ہے کہ لازم ذات وہی صفت ہوتی ہے جس کا مصدر خود ملزوم ہی ہو۔ اس لئے وہ ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ اور یہ نظریہ بھی واضح کردیا کہ شئے واحد یعنی واحد بالذات اشیائے کثیرہ کی مصدر نہیں ہوتی۔ آگے فرماتے ہیں۔ ؎

اور ظاہر ہے کہ عروض اوصاف ہی کا کام ہے۔ اس لئے موجودات مقیدہ میں اگر ہوگا تو ظہور وجود ہوگا، ظہورِ مصدر الوجود نہ ہوگا۔ اور یہ ایسی صورت ہے کہ صحن خانوں کی دھوپیں جو حقیقت میں انوار مقیدہ ہیں ''مظہرِ نور آفتاب'' ہیں ''مظہر مصدر الانوار'' یعنی آفتاب نہیں۔ ہاں جیسا کہ دھوپیں بوجہ تقابل منظرِ آفتاب ہیں، ایسے ہی سوائے بُعد (یعنی سوائے بُعدِ مجرد) اور موجوداتِ مقیدہ بھی بوجہ تقابل مذکور منظر جمالِ خداوندی ہیں۔

منظر اور مظہر کا فرق

مگر ''مظہر'' اور ''منظر'' میں اتنا ہی فرق ہے جتنا دُھوپ اور آئینہ میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی جیسے آئینہ کو بشرطِ تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ آفتاب اُس میں جلوہ افروز ہے اور دھوپ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ اُس میں آفتاب رونق افروز ہے۔ ایسے ہی بُعدِ مجرّد کو بوجہ تقابل یوں کہہ سکتے ہیں کہ جمالِ جہاں آرائے عالم آفریں اُس میں رونق افروز ہے۔ اور سوا اس کے اور موجوداتِ مقیدہ کو یوں نہیں کہہ سکتے کہ جمالِ مذکور اُس میں رونق افروز ہے۔

عبادتِ رُوحانی کے ساتھ عبادتِ جسمانی بھی ہر شخص پر فرض ہے

جب یہ مرحلہ طے ہوگیا تو اور سنئے کہ اس تقریر سے صاف روشن ہوگیا کہ کوئی عبادت کرے یا نہ کرے، ضرورتِ عبادت (اُس کے ذہن میں) ہو کہ نہ ہو بُعدِ مجرد مظہر جمال خداوندی ہے، اور اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس ظہور کے باعث

عبادت جسمانی سب کے ذمہ لازم۔ کیونکہ جمالِ خداوندی مقید فی الجہۃ نہ سہی، پر ایسی طرح متعلق بالجہۃ ہے کہ تقابلِ جسمانی اور حضورِ جسمانی متصور ہے۔ پھر کیا وجہ کہ رُوح تو مخاطب عبادت ہو اور جسم معطل رہے۔

اس حضورِ جسمانی کا انکشاف دیدۂ بصیرت سے متعلق ہے۔﴿اسی دیدِ بصیرت کو صوفیاء کی اصطلاح میں ''مشاہدہ'' کہا جاتا ہے۔ کسی نے اُس کو مدلّل بدلائل عقلیہ نہیں کیا۔ چونکہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ ولی عارف ہونے کے ساتھ ''حکمتِ ایمانیاں'' یعنی فلسفۂ اسلامی کے بھی متبحر عالم تھے اس معرفت کو جو کہ عقل کی حد سے بعد کی چیز سمجھی جاتی تھی، حدودِ عقل میں کھینچ لائے۔ اکابر نے اس 'سرِّ دلبراں' کی طرف اپنے اپنے رنگ میں ''حدیثِ دیگراں'' کے انداز میں اشارات کئے ہیں۔ جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

آمد سحر آں دلبرِ خونیں جگراں　　گفت اے زتو بر خاطرِ من بارِ گراں
شرمت بادا کہ من بسویت نگراں　　باشم تو نہیں چشم بسوئے دگراں
بایار بگلزار شدم رہگذاری　　برگل نظرے فگندم از بے خبری
دلدار بطعنہ گفت شرمت بادا　　رُخسارِ من ایں جاست تو در گل نگری

ہاں یہ مشاہدہ بالاصالت دیدۂ بصیرت ہی کا حصہ ہے دیدۂ بصارت محجوب ہے۔ اور ناقص بھی۔

نظر در دیدہ ہا ناقص فتادست　　وگر نہ یارِ ما از کس نہاں نیست﴾

تلازم عبادتِ روحانی وعبادتِ جسمانی

اور شروع رسالہ میں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ عبادتِ رُوحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے۔ اور بوجہ ضرورتِ عبادتِ رُوحانی، عبادت جسمانی فرض ہے۔ اور اس لئے معبود کو تعلق بالجہۃ بطورِ مذکور لازم ہے۔ تاکہ ضرورت عبادت مرتفع ہو۔ بالجملہ دونوں طرف سے تلازم ہے۔﴿یعنی عبادتِ روحانی کو عبادتِ جسمانی لازم ہے اور عبادتِ جسمانی کو عبادتِ رُوحانی لازم۔ اسی کو تلازم کہتے ہیں۔ آگے ایک خلجان کی طرف اجمالی اشارہ کرتے ہیں۔ تفصیل کے ساتھ آگے بحث کریں گے۔ خلجان یہ ہے کہ جب ذات کا تقابلِ مذکور بالا

بدلائل مذکورہ ہر جگہ اور ہر جہت میں متصور ہے تو پھر کسی خاص جہت کی تخصیص کیوں فرما دی گئی۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجئے کہ اب تک جو کچھ کہا گیا وہ اینما تولّوا فثمّ وَجہُ اللّٰہ کا بدلائل عقلیہ اثبات تھا۔ اب فولّ وجھک شطر المسجد الحرام کا مبنٰی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ ﴾ اتنا فرق ہے کہ بوجہ ضرورتِ عبادت، تعلق بالجہت کرم اختیاری پر مبنی ہے تا کہ تکلیف مالا یطاق لازم نہ آئے۔ ﴿ چونکہ اس مشاہدہ کے لئے جو دیدۂ بصیرت سے متعلق ہے اُس کا نہایت مصفّا ہونا شرط ہے۔ اس لئے سب کو اس کا مکلّف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے اور عبادت کا لزوم سب پر تھا تو اَز روئے کرمِ خاص ایک بزرگ تر مکان کی فضا کو جس میں نمائش گاہ انوار بننے کی صلاحیت ایسی تھی جیسے آئینہ کو بہ مقابلہ شمس ہے اپنا تخت گاہ قرار دے کر اُس کو قبلۂ عبادت بنایا اور اس کی جہت کو عبادت کے لئے خاص کر دیا۔ آگے ایک اور اشتباہ کے رد کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ جمال ذات کا ایک جہت سے تعلق بُعدِ مجرد میں انعکاس وجود کے ہوتے ہوئے اگر اختیاری ہے۔ یعنی غیر ضروری تو عبادت کے لئے تخصیصِ جہت کا یہ مبنٰی کہ دید بصیرت کی رسائی جمالِ ذات تک ہو جائے گی ایک ظنّی بات ہو کر رہ جاتی ہے اگر ایجابی ہے یعنی ضروری کہ کبھی اُس کے خلاف نہ ہو سکے تو خدا پر کسی بات کا وجوب نہیں مگر تم اس کو تعلق بالجہۃ پر مجبور مانو گے۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ ﴾

اور بوجہ مناسبت معروضہ (جس کا بُعدِ مجرد میں ہونا مذکور ہو چکا ہے) تعلق بالجہۃ ایک اَمر ایجابی ہے اختیاری نہیں۔ ﴿ کہ بُعد مجرد کا موجود ہونا اور اُس میں قابلیتِ انعکاس وغیرہ مناسبتیں سب اختیار خداوندی سے پیدا ہوئی ہیں۔ اُن کے نتیجہ میں یہ تعلق بالجہۃ ایک اَمر ایجابی ہوگا جیسا کوئی شخص باختیارِ خود دو چیزیں ایک جانب میں اور دو چیزیں دوسری جانب میں رکھے تو ان کا مجموعہ چار ہوگا۔ یہ ایک ایجابی اَمر ہے۔ اس کو اختیاری نہیں کہہ سکتے اس کے خلاف اُس مجموعہ کا پانچ یا چھ بن جانا عقل جائز نہیں رکھتی جس طرح اس کو جائز نہیں رکھتی کہ حق تعالیٰ شانہٗ موصوف بصفاتِ ممکنات ہو جائے۔ اسی طرح تعلقِ مذکور بھی اختیاری نہیں ہے۔ اور اس سے ذات میں کوئی نقص لازم نہیں آتا کہ ایجاب سے ہماری مراد اضطرار والا لزوم نہیں ہے۔ فرماتے ہیں۔ مگر ایجابی سے الخ ﴾

ایجاب اور اضطرار کا فرق

مگر ایجابی سے کسی کو وہم اضطرار ہو اضطرار کسی غیر کے دباؤ کا نام ہے۔ وہ غیر تو ''ضار'' ہوتا ہے اور یہ اُس کے مقابلہ میں ''مضطر'' کہلاتا ہے۔ (یعنی اُس پر کسی غیر نے لازم کر دیا جس سے وہ مجبور ہو گیا)۔ اور ''ایجاب'' اُس لزوم کا نام ہے جو خاص بہ مقتضائے ذات ہو بہ مقتضائے غیر نہ ہو۔

حاصلِ کلام

بالجملہ بُعدِ مجرد بطورِ انعکاس مظہرِ جمال خداوندی ہے، اور سوا اس کے عالم اَبعاد میں اور کوئی چیز مظہر جمالِ مذکور نہیں۔ اور نہ یہ ممکن کہ وہ مظہرِ جمالِ مذکور ہو۔ لیکن سوائے بُعد اس عالم اَبعاد میں بجز اجسام اور کیا ہے۔ ﴿یعنی اس عالمِ اَبعاد میں اور کوئی چیز بجز اجسام موجود ہی کہاں ہے کہ یہ احتمال ہو کہ اگر اجسام مظہریت کے لئے صالح نہیں ہیں تو سوائے بُعد وہ چیز صالح بن سکے گی تو جب کہ سوائے بُعد اور کوئی چیز ہے ہی نہیں تو بُعد ہی میں یہ انعکاس منحصر ہو گیا۔﴾ اس لئے بُتوں کی نسبت یہ یقین ہے کہ وہ بطورِ انعکاس مظہر جمالِ خداوندی نہیں ہو سکتے۔ ﴿بُتوں کے قصہ سے فارغ ہو کر اب یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بطور انعکاس جو مشاہدہ ہوتا ہے وہ اس شے کا بذاتہ مشاہدہ ہوتا ہے، کسی شبح یا مثال یا تصویر کا مشاہدہ نہیں ہوتا کہ کوئی یہ شبہ کرنے لگے کہ بصیرت کو جمال ذات کا نہیں بلکہ شبح یا مثال کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلے کہ ذات حق کے بجائے اُس کی مثال یا تصویر کی عبادت قرار پائے۔ اور جس شرک سے بچے تھے۔ اب وہ دوسری صورت میں گلے کا ہار بن جائے۔﴾

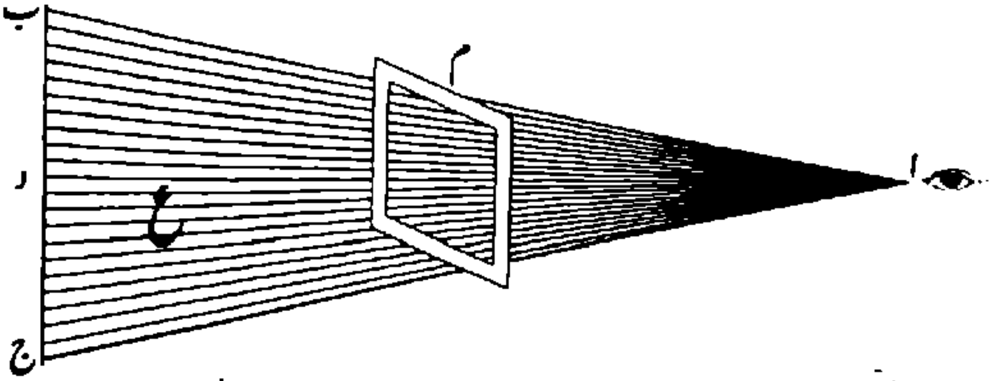
بُعدِ مجرد میں اہلِ نظر کو خود ذات وصفات ہی کا دیدار ہوگا

جب یہ گزارش ذہن نشین خاص وعام ہو گئی تو اب اور سنئے:

انعکاس اُلٹنے کو کہتے ہیں۔ سو انعکاسِ آئینہ وغیرہ میں اُلٹنے کی یہ صورت ہے کہ نورِ نظر کو بوجہ ظلمتِ قلعی جب آگے جانے کا راستہ نہیں ملتا تو مثل گیند ٹکر کھا کر جدھر

سے آیا تھا اُدھر کو پلٹتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ جس قدر مخروط نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے تو وہ بدستور حالِ خود رہتا ہے۔ اگر پلٹتا ہے تو اس مخروط کا وہ حصہ پلٹتا ہے جو درصورت عدمِ انعکاس سطح قلعی سے آگے ہوتا ہے۔ مگر وہ پلٹے گا تو اُس کا قاعدہ اُوپر ہو جائے گا۔ اس لئے اُس کی وسعت میں جو آئے گا وہی نظر آنے لگے گا۔

﴿ نورِ بصر جب آنکھ کے تل سے نکلتا ہے تو جیسے جیسے آگے بڑھتا ہے، پھیلتا ہے اور دُور تک پھیلتا چلا جاتا ہے۔ اس پورے پھیلاؤ کو جس کو ایک نورانی جسم تصور کیجئے ''مخروط نگاہ'' فرمایا گیا ہے۔ ایسی شکل کو اصطلاح ہندسہ میں شکلِ مخروطی کہتے ہیں۔ اور اس کے دونوں خطوں کے مقام اتصال پر جو زاویہ بنتا ہے وہ زاویہ مخروط کہلاتا ہے، اور ان دونوں خطوں کو ساقین اور اس زاویہ کے مقابل تیسرے خط کو جس پر ساقین منتہی ہوتی ہیں ''قاعدہ'' کہتے ہیں۔



یہ سطح کا ایک قطعہ ہے۔ اس نقشہ میں اب ج مخروط بصر کی سطحی شکل ہے۔ اس کا قاعدہ (د) ہے۔ م ایک شیشہ ہے جس پر قلعی نہیں ہے۔ اس لئے بصر کی نورانی شعاعیں اس سے گذر کر آگے بڑھتی ہیں۔ خط د کو ان کا منتہی مان لیا گیا ہے۔ اس لئے وہ اس مخروط کا قاعدہ ہے۔ ثقبۂ عینیہ سے آئینہ کی سطح تک کی نورانی شعاعوں کا مخروط حصہ ق ہے۔ اور آئینہ سے پار ہو کر قاعدۂ مخروط تک کا حصہ ع ہے۔ اب عبارت کا مفہوم سمجھئے۔

جس قدر مخروط نگاہ میں سے آنکھ سے آئینہ تک ہوتا ہے۔ یہ حصہ نقشہ میں (ق) کے نشان سے ظاہر کیا گیا ہے، وہ آئینہ پر قلعی کے بعد اپنے حال پر بدستور سابق رہتا ہے مگر وہ حصہ مخروط نگاہ کا جو قلعی نہ ہونے کی صورت میں شیشہ کے جسم سے آگے بڑھا تھا، جس کو نقشہ میں (ع) کے نشان سے واضح کیا گیا ہے جس کا قاعدہ (د) ہے، قلعی ہونے کی صورت میں سطح مجلّا سے ٹکرا کر پیچھے کی طرف پلٹے گا۔ مگر وہ پلٹے گا تو اس کا قاعدہ (د) اُوپر ہو جائے گا۔ ظاہر ہے کہ نور بصر کا یہ حصہ دوسرے حصہ سے زیادہ پھیلاؤ رکھتا ہے۔ اس لئے اُس کی وسعت اور پھیلاؤ میں جتنی چیزیں

آئیں گی وہ نظر آئیں گی۔ اپنی صورت بھی نظر آئے گی اور مزید اِدھر اُدھر کی چیزیں بھی دِکھائی دیں گی۔ واضح رہے کہ نقشہ میں مخروط (ع) کو مخروط (ق) سے بہت زیادہ طویل دِکھانا چاہئے تھا کیونکہ نگاہ کی مسافت بہت طویل ہے۔ اسی کی مناسبت سے اُس کا ''قاعدہ'' بھی طویل ہوگا۔ مگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے اتنے ہی پر اکتفاء کرلیا گیا کہ توضیح مقصد کا کام اس سے چل سکتا ہے۔ ﴾

مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں جو چیز نظر آئے گی وہ بذاتِ خود نظر آئے گی اُس کی شبح یا مثال یا تصویر نہ ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو وہی فاصلہ معلوم ہوتا ہے جو آئینہ اور اشیاءِ منعکسہ میں ہوتا ہے۔

زمین وغیرہ پر نگاہ کے منعکس ہونے کی وجہ

اور اس وقت زمین وغیرہ اجسام مکدّرہ پر نگاہ کا نہ منعکس ہونا اس وجہ سے ہوگا کہ ان میں بوجہِ عدمِ صفائی یعنی بوجہ کُھردراپن نگاہ ایسی طرح رہ جاتی ہے جیسے گیند گارے میں دھنس کر رہ جاتی ہے اور ٹکر نہیں کھاتی۔ غرض جیسے گارے کے اجزاء کے اِدھر اُدھر ہوجانے سے گیند کا زور تمام ہوجاتا ہے۔ ایسے ہی نگاہ کُھردرے اجسام کے مسامات میں پھیل جاتی ہے۔ نگاہ کا زور تمام ہوجاتا ہے۔

بہرحال صورتِ انعکاس اگر یہ ہے تو بُعدِ مجرّد میں اگر ظہورِ ذات خداوندی ہوگا تو اہل نظر کو خود ذات وصفات ہی کا دیدار ہوگا۔ شبح ومثالِ منفصل مقابل ذات وصفات نہ ہوگی، جو کسی کو شبہِ شرک یا احتمالِ حدود موجب خلجان ہو۔ ﴿جو لوگ انعکاس کی اصل معروضۂ بالا کو نہیں سمجھتے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ آئینہ میں اصل صورت کے مقابل جو صورت نظر آرہی ہے وہ ایک شبح یعنی ظل ہے اصل صورت کا، جو اصل صورت کا غیر ہے (اس کی ظلیت سے انکار نہیں ہے لیکن نگاہ جب آئینہ کی سطح سے ٹکرا کر لوٹتی ہے تو وہ اصل صورت ہی کو دیکھتی ہے) اور وہ بُعد مجرد میں جو کچھ جمال ذات وصفات کا مشاہدہ کریں گے اُس کو اسی طرح ذات وصفات سے جداگانہ ایک شبح ومثال اور ذات وصفات کا غیر تصور کریں گے اور پھر اس شبہ میں مبتلا ہوں گے کہ یہ سب کچھ حادث ہے اور ذات وصفات حقیقیہ کا غیر۔ تو اَب اس کی عبادت میں اُن کو شرک کا احتمال دامن گیر ہوگا۔ ﴾

ہاں اتنی بات مسلّم کہ مخروطِ شعاعِ نگاہ جب کسی چیز کو محیط ہوتا ہے تو باطن مخروط میں اُس چیز کی شکل ایسی طرح منقش ہو جاتی ہے جیسے باطن قالب میں مقلوب کی شکل ہوا کرتی ہے ﴿ کہ اصل شے میں جہاں اُبھار ہوتا ہے قالب یعنی سانچے میں وہاں گہرائی ہوتی ہے۔ اور گہرائی کے مقابلہ پر اُبھار ہوتا ہے۔ یہ مضمون اس عنوان کے ماتحت کہ ''صفات باوجود محاط ہونے کے موصوف کو محیط کیوں نظر آتی ہیں'' گذر چکا ہے دیکھ لیا جائے۔﴾ اور ظاہر ہے کہ وہ شکلِ باطنِ مخروطِ نگاہ شبح اور مثال اصل ہوتی ہے۔ مگر چونکہ یہ بات ہر دیدار میں ہوتی ہے۔ اور اس کا ہونا مخالفِ دیدار اصل نہیں سمجھا جاتا۔ اگر دیدار خداوندی میں جو بوسیلۂ بُعدِ مجرّد ہو یہ بات پیش آئے۔ اور دیدارِ مبصرات میں جو بوسیلۂ آئینہ میسر آئے یہ کیفیت پیدا ہو، تو اُس کو دیدار شبح و مثال نہ کہیں گے، دیدارِ اصل ہی کہیں گے۔

ہاں! اگر مقابل میں کوئی شبح و مثال منطبع ہو، جیسا بظاہر آئینہ وغیرہ مظاہر میں معلوم ہوتا ہے تو اَلبتہ بظاہر تو یہی ہے کہ وہ دیدارِ شبح و مثال ہو۔ مگر غور کرنے کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی دیدار اَصل ہی ہوتا ہے۔ ہاں اس صورت میں انعکاسِ نگاہ بظاہر نہ ہوگا، انعکاسِ منظور ہوگا۔ ﴿ انعکاسِ نگاہ کی کیفیت تفصیل کے ساتھ واضح کی جا چکی ہے۔ وہاں یہ سمجھ میں آ چکا ہوگا کہ نور بصر جس شے سے بھی متعلق ہوگا وہ نظر آئے گی۔ اگر آنکھوں کے مقابل ہے تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ اگر مقابل نہیں، تو اگر ایسا سامان موجود ہے کہ اُس سے نورِ بصر ٹکر کھا کر اور گیند کی طرح اچھل کر پیچھے کی طرف کی چیزوں کے مقابل آ جائے تو اُن چیزوں کو سامنے والی چیزوں کی طرح دیکھنے لگتا ہے۔ یہ نور بصر تو ناظر ہے اور جو چیزیں نظر آ رہی ہیں ان کو منظور کہیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ آئینہ وغیرہ اشیاء میں جو مثال منطبع ہم دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟ اِس کے بارے میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ اصل منظور ہی ہے جو اِدھر کے بجائے اُدھر نظر آتا ہے۔ دوسرا یہ ہے کہ منظور کا عکس ہے جو آئینہ وغیرہ میں منطبع ہو کر جداگانہ وجود مستقل کی طرح نظر آتا ہے۔ اسی پر آگے مفصل کلام کیا جائے گا۔ مقصدِ کلام یہ ہے کہ اگر ایسی کوئی صورت بُعدِ مجرد میں پیش آ جائے تو

اس کو غیر نہیں سمجھا جائے گا کہ عبادت میں احتمالِ شرک پیش آجائے۔ یہاں مقصد اس شکلِ منطبع کی تحقیق نہیں۔ صرف یہ بتانا مدنظر ہے کہ ہمارے نظریہ پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔﴾ (یعنی وہ شے جس کو آئینہ سے پلٹ کر نگاہ دیکھتی ہے وہ آئینہ میں بھی منعکس ہے)۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر آئینہ وغیرہ مَرایا و مناظر کے باطن میں مقابلِ اصلِ منظور شبح اور مثال منطبع ہو، اور اس سبب سے یوں کہیں کہ انعکاسِ نظر نہیں، بلکہ انعکاسِ منظور ہے۔ یہی شکلِ اصل بوجہ انقلابِ جہت و رُخ پلٹ کر آئینہ میں منطبع ہو گئی ہے (تو اگرچہ بظاہر اس کا ایک تحقُّق اصل سے جداگانہ نظر آتا ہے) تو اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ شکلِ باطنِ آئینہ ایسی طرح پرتوۂ شکلِ اصل ہے جیسے حرکتِ کشتی نشین پرتوۂ حرکتِ کشتی۔ ﴿یعنی ایک حرکت وہ ہے جو کشتی میں بیٹھے ہوئے شخص کی دیکھی جاتی ہے اور دوسری حرکت کشتی کی یہ بظاہر دو حرکتیں محسوس ہوتی ہیں۔﴾ یا نورِ زمین جسے دُھوپ کہتے ہیں پرتوۂ نورِ آفتاب ہوتا ہے۔ یعنی آفتاب میں نور اور کشتی میں حرکت اور پھر ان دونوں، آفتاب و زمین اور کشتی و کشتی نشین) کے ساتھ تقابُل اور ارتباط ہو (کہ درمیان میں اَبر وغیرہ مانع نہ آجائے۔ جو ارتباط توڑنے والا ہے) تو زمین میں دھوپ اور کشتی نشین میں حرکت ہو، نہیں تو نہیں۔ ایسا ہی شکلِ آئینہ وغیرہ مظاہر کا حال ہے۔ اصل میں شکل ہو اور اُس سے تقابُل اور ارتباط ہو، یعنی حجاب نہ ہو تو آئینہ میں شکل آئے، نہیں تو نہیں۔ غرض (یہ شکل آئینہ) مثلِ شکلِ تصویر اپنے وجود میں مستقل نہیں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حرکت کشتی نشین وہ حرکت کشتی ہی ہوتی ہے، اور نورِ زمین وہ نورِ آفتاب ہی ہوتا ہے کوئی جُدا چیز نہیں ہوتی۔ ﴿کیونکہ دھوپ نورِ شمس کی شعاعوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور شعاعیں نورِ شمس سے متغایر نہیں ہیں۔﴾ ایسے ہی شکلِ آئینہ بھی وہ شکلِ اصل ہی ہوگی، جدا چیز نہ ہوگی۔ گو وقتِ احساس مثلِ حرکتِ کشتی نشین (حرکت کشتی سے) و نورِ زمین (نورِ آفتاب سے) ایک جُدا چیز معلوم ہوتی ہو۔

تمام محسوسات و مدرکات میں جسم یا آواز و بو وغیرہ کی تقطیعات و کیفیات ہی محسوس ہوتی ہیں مادہ محسوس نہیں ہوتا

بالجملہ شبح و مثال کہو یا اصل کہو، انعکاس کی صورت میں اصل صورت ہی معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ نیرنگی صورتوں ہی میں ہے، مادے میں نہیں۔ اُدھر آئینہ وغیرہ مظاہر میں بھی صورتیں ہی منعکس ہوتی ہیں، مادّہ منعکس نہیں ہوتا۔ مگر جیسے قابلِ انعکاس فقط صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادّے کو اس سے علاقہ نہیں، ایسے ہی قابلِ ادراک و احساس بھی یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں، مادّے کو اس سے علاقہ نہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ کون نہیں جانتا جسم اگر نظر آتا ہے تو اُس کی تقطیع اور رنگ ہی نظر آتا ہے اور کیا نظر آتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہی تقطیع اور رنگ مسمّٰی بصورت ہے۔ صورت میں اور کیا ہوتا ہے۔ القصہ مادّۂ جسم قابلِ دیدار نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اور احساسوں اور ادراکوں کو خیال کر لیجئے، یعنی آواز و بو وغیرہ کے ادراک و احساس میں بھی اُن کی تقطیعات و کیفیات ہی مُدرَک اور محسوس ہوتی ہیں اس لئے اس سے زیادہ اُن کا ادراک اور احساس نہیں ہوتا۔

عالمِ بالا کی صورت کو اجسام کی صورت پر قیاس نہیں کر سکتے

جب موجوداتِ عالم شہادت کا یہ حال ہے تو موجوداتِ عالم بالا کی حقیقت تک ادراک کی رسائی معلوم، وہاں بھی ادراک ہوگا تو صورت ہی کا ادراک ہوگا۔ خواہ بطورِ اصل ہو، یا بطورِ عکس۔ اسی لئے عبادت جو حضور اور ادراکِ معبود پر موقوف ہے۔ صورتِ خداوندی ہی سے متعلق ہے۔ ذوصورت اُس سے مستغنی اور غنی ہے۔

﴿اس موقع پر یہ خلجان واقع ہوسکتا ہے کہ اللہ جل شانہٗ کے لئے جو صفات ممکنات سے منزّہ ہے اور جملہ تقیُدات سے بالاتر اور وراءالوراء ہے صورت کا اثبات خلافِ عقل و نقل ہے۔ چونکہ اس خلجان کی بناء اس پر ہے کہ جو اَذہان اس عالمِ شہادت یعنی عالم اجسام کی قیدِ شکل و رنگ و بو میں مقید ہیں، وہ صورت کے مفہوم کو اپنے تنگ زاویۂ نظر سے دیکھیں گے تو اُن کو بالیقین خلافِ عقل و

نقل اور بالاتفاق عقائدِ اہلِ حق کے خلاف محسوس ہوگا۔ اس لئے ضروری ہوا کہ پہلے چند حقائق کا اظہار کر کے مخاطب کے زاویہ نظر میں وسعت پیدا کی جائے کہ وہ صورت کے مفہوم کو حقائق واقعیہ کے پیشِ نظر سمجھ سکے۔ پھر اجمال کے ساتھ لفظ ''صورت'' کا وہ مفہوم مرادی سمجھائیں جو عبادت گزاری کے فلسفہ کے مطابق اور اس کا مصحح ہو۔ کیونکہ عبادت جسمانی صورت سے قطع نظر کرتے ہوئے نہیں ہوسکتی جو صورت سے قطع نظر کے ساتھ ہوگی وہ رُوحانی عبادت ہوگی، جسمانی نہ ہوگی۔ اور یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ دونوں عبادتیں لازم ہیں۔ اس لئے اس کاوش کی ضرورت پیش آئی۔ بناء بریں پہلے صورت کا مفہوم اجمالاً سمجھاتے ہیں، پھر اس پر تفصیلاً کلام کریں گے۔ تاکہ تفصیلی بیان میں جو دلائل غامضہ ہیں اگر وہ ذہن نشین نہ ہوسکیں تو اجمالی بیان ہی قدرِ ضرورت کے لئے کافی ہو جائے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے زیادہ دِل نشیں انداز میں تقریر دل پذیر میں اس موضوع پر مبسوط کلام کیا ہے۔ وہاں بھی دلائل تو تقریباً یہی ہیں مگر اس سے زیادہ دِل کش اُسلوب ہے۔ مطالعہ کرلیا جائے تو اُمید ہے کہ ان شاءاللہ بخوبی مقصد حاصل ہوسکے گا۔ ﴾

صورتِ خداوندی سے کیا مراد ہے؟ اس کا اِجمالی بیان

ہاں اتنی بات قابلِ لحاظ ہے کہ جیسے مُبصَرات (آنکھوں سے نظر آنے والی چیزوں) کی تقطیعات یعنی اشکال وصُوَر کو مسموعات کی تقطیعات پر قیاس نہیں کرسکتے، بلکہ یہی کہنا پڑتا ہے کہ ہر کسی کی تقطیع اور شکل وصورت اُس کے مناسب ہے۔ ﴿یعنی مُبصَرات کی اشکال وصُوَر ان کے مناسب ہیں اور مسموعات کی اشکال وصُوَر اُن کے مناسب۔ ﴾

ایسے ہی ''عالم بالا'' کی صورت کو صورتِ اجسام پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ بلکہ یہاں بدرجۂ اُولیٰ وہ قیاس غلط ہوگا۔ ﴿حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی مراد ''عالمِ بالا'' سے یہاں وہ عالم ہیں جو اس عالم یعنی عالمِ ناسوت کے علاوہ ہیں۔ یعنی برزخ وعالم مثال وعالم ملکوت جن کی تفصیل عارفین اولیاء کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس بات کو اپنے مکتوب دوم میں تحریر فرماتے ہیں کہ ذات را قطعِ نظر از لوازم ذات واَوصاف ذاتیہ ادراک نتواں کرد۔ اوّل ہر معلوم را کہ چنیں باشد بغور بنگرند کہ صورت ادراکِ آں چیست، مُنجملۂ مدرکات، جسم از ہمہ مشہود ترست۔

شہودِ دیگر موجوداتِ عالم شہادت کہ از قسم ذوات باشند بشہود جسم نرسد چنانچہ بدیہی ست۔ چوں حال او این ست کہ قوت ودرّاکہ از ادراک آں من حیث ہو عاجز ست حال دیگر ذوات چہ باشد۔

ابتداہی میں فرماتے ہیں۔

غیب را ابرے و آبے دیگر ست　　آفتاب و ماہتابے دیگر ست ﴾

کیونکہ وہاں امکان اور موجود عالم شہادت ہونے میں تو اِشتراک تھا۔ ﴿یعنی اشکالِ مُبصرات واشکالِ مسموعات واشکالِ مشمومات وغیرہ سب عالمِ امکان اور عالمِ شہادت کی موجودات ہونے میں ایک اشتراک رکھتی ہیں۔لیکن یہاں تو الخ) یہاں (ذات الٰہیہ میں) تو یہ بھی نہیں ﴿اب اصل مقصد کا اظہار کرتے ہیں کہ ذاتِ خداوندی پر صورت کا اطلاق کس طرح درست ہوگا۔﴾ (پھر یہاں نہ صورت کیسے مراد ہوسکتی ہے۔)

بہ نسبتِ ذاتِ خداوندی اگر اطلاقِ صورت درست ہوگا، تو ایسی طرح ہوگا جیسے مرکز پر اطلاقِ صورتِ دائرہ (کہ مرکز کو یہ کہا جائے کہ یہ دائرہ کی ایک صورت ہے) اور دائرہ پر اطلاقِ صورتِ سطح (یعنی دائرہ کو یہ کہیں کہ یہ سطح کی ایک صورت ہے، حالانکہ سطح کا حال یہ ہے) غیر متناہی فی العرض والطول (یعنی طول وعرض دونوں جانب میں غیر متناہی) یعنی جیسے سطح غیر متناہی مذکور کے لئے اصل میں کوئی صورت نہیں ہوتی۔کیونکہ صورت ایک تقطیع کا نام ہے اور لامتناہی طول وعرض میں تقطیع کہاں۔

مگر بوجہ تماثل وتشابہ دائرہ کو صورتِ سطح مذکور اور مرکز کو صورتِ دائرہ کہہ سکتے ہیں اور اس وجہ سے مرکز کو صورتِ سطح مذکور کہہ سکتے ہیں۔ ﴿یعنی دائرہ اور سطح ایک دوسرے کے مثل اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے دائرہ کو سطح کی ایک صورت کہہ سکتے ہیں، حالانکہ خود سطح کی کوئی صورت نہیں۔اسی طرح مرکز اور دائرہ ایک دوسرے کے مثل اور ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، اس لئے مرکز کو دائرہ کی ایک صورت کہہ سکتے ہیں۔حالانکہ خود مرکز کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔اور اس وجہ سے مرکز کو صورت سطح کہہ سکتے ہیں۔ایک دوسرے میں جو تماثل اور تشابہ ہے اس کی توضیح بیان تفصیلی میں آرہی ہیں۔﴾

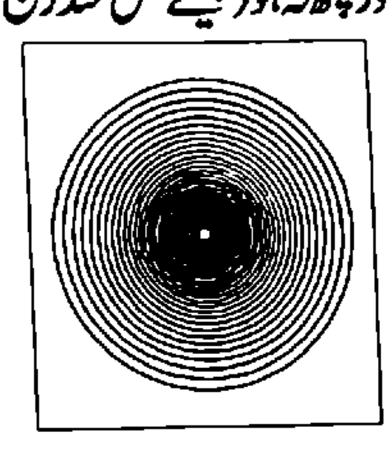
ایسے ہی اُس ذاتِ بے چوں وچگوں کے لئے تو اُصل میں کوئی صورت نہیں۔

کیونکہ وہ ہر طرح سے غیر محدود اور علی الاطلاق مطلق ہے، اس لئے تقطیع اور تحدید کی کوئی صورت ہی نہیں، جو صورت کی صورت (یعنی گنجائش) ہو۔ ﴿یعنی صورت تو تقطیع اور تحدید کے حاصل کا نام ہے اور ذات کے لامحدود اور مطلق ہونے کی وجہ سے اُس ذات میں صورت کو ماننے کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔ مگر بوجہ تماثل......الخ﴾ بوجہ تماثل وتشابہ تجلی وسطِ وجود و وجود، وسطِ وجود کو اُس کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ یہاں بھی وہی نسبت ہے جو وہاں تھی۔

بیانِ مفصّل

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اگر کسی مرکز پر ایک دائرہ بنائیں، اور اُس دائرے کے گرداگرد سطح کو الٰی غیر النہایہ فرض کریں تو جیسے مرکز سے محیطِ دائرہ تک سب طرف سے بُعد برابر ہوگا۔ ﴿مسلمات ہندسہ میں سے ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں گے۔﴾ ایسے ہی محیطِ دائرہ سے باہر مرکز سے لے کر الٰی غیر النہایہ بھی بُعد مساوی ہوگا۔ ﴿اور دائرے کی تعریف ہی یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں وہ سب آپس میں برابر ہوں۔ اس کو خط کے بجائے بُعد کی مساوات بھی کہہ سکتے ہیں تو جس شے پر یہ تعریف صادق آئے گی اُس کو دائرہ کہا جائے گا۔ اور سطح غیر منتہی پر یہ تعریف صادق آتی ہے۔﴾ اور اس لئے چار و ناچار یہ کہنا پڑے گا کہ سطح مذکور مستدیر الشکل (گول) ہے۔ اور دائرہ اُس کی شکل ہے۔

علیٰ ہذا القیاس جب یوں خیال کریں کہ اُس دائرے کے اندر ہزاروں دائرے اُوپر تلے اُس مرکز سے بن سکتے ہیں، اور اُن سب میں چھوٹا دائرہ وہ ہے جس کے جوف میں سوائے مرکز اور کچھ نہ ہو (جیسے شکل مندرج ذیل میں ہے)



تو پھر بھی یہ خواہ مخواہ ماننا پڑتا ہے کہ مرکز بہ شکل دائرہ ہے۔ اور کیوں نہ ہو، جب سطوح مستدیرہ (گول سطحوں) کو اس وجہ سے ''دائرہ'' کہنے لگتے ہیں کہ اُن کے گرداگرد خط مستدیر ہوتا ہے تو پھر مرکز کو دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہاں بھی وہی خطِ مستدیر گردا گرد موجود ہے۔ ﴿ خط مستدیر وہ خط ہے جو مرکز کے گرد اُس سے بالکل ہر طرف سے مساوی فاصلہ پر جارہا ہے۔ جب اس کا شروع جہاں سے یہ خط چلا تھا اور منتہٰے دونوں مل جائیں گے تو اَب اس خط کو دائرہ کہنا چاہئے۔ کیونکہ دائرے کے معنے ہیں گھومنے والا۔ تو اس خط پر تو دائرے کا اطلاق معنوی اعتبار سے درست ہے۔ لیکن اس سطح کو بھی دائرہ کہنے لگتے ہیں۔ جو اُس مدوّر خط کے بیچ میں ہوتی ہے۔ باوجود یہ کہ وہ گھومنے والی شے نہیں ہے بلکہ قائم ہے۔ پھر مرکز کو اگر چہ وہ قائم غیر متحرک ہے، دائرہ کیوں نہ کہیں گے۔ یہ صورت کا مسئلہ نازک اور دقیق ہے۔ اس لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے حکیمانہ انداز کے ساتھ سمجھایا ہے۔ اب ناظرین کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے منظر کی طرف لے چلتے ہیں۔ جب دائرے اور مرکز کے تعلق کی بات ذہن نشین کرادی اور ظاہر ہے کہ دائرہ اور مرکز صرف سطح سے متعلق ہیں، تو اب اس سے آگے بڑھ کر کُرے کو مشارالیہ بناتے ہیں جو جسم کی یعنی ابعاد ثلاثہ رکھنے والی صورت ہوتا ہے۔ جس میں ایک مرکز ہوتا ہے جس سے تمام جوانب کے فاصلے باہم برابر ہوتے ہیں۔ بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح تم کو یہ ماننا پڑا ہے، کہ درحقیقت مرکز بھی تمام دوائر میں کا ایک سب سے چھوٹا مگر جامع دائرہ ہے کہ اپنی آغوش میں صورتِ دائرہ کے ساتھ معنا صورتِ سطح کو بھی لئے ہوئے ہے، اس طرح مرکزِ کُرہ بھی درحقیقت ایک سب سے چھوٹا کُرہ ہے، جو اپنی آغوش میں تمام صورتوں کو لئے ہوئے ہے۔ جس میں دائرہ کی صورت کے ساتھ سطح بھی ہے، جسم بھی ہے، کرویت بھی ہے۔ فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس......الخ۔ ﴾

علیٰ ہذا القیاس مرکز اور کُرہ اور اُس بُعدِ مجرد میں جو خارج از کُرہ الیٰ غیر النہایۃ موجود ہے، یہی اتحادِ شکل وصورت موجود ہے۔ ﴿ یعنی جس طرح آپ کو ایک لا محدود سطح کو بشکل دائرہ ماننا پڑا ہے، اسی طرح اب بُعدِ مجرد کو جو لا محدود ہے بشکل کُرہ ماننا پڑے گا۔ کہ جس طرح مذکورہ بالا کُرے کے مرکز سے اُس کی سطح مُستدیر تک سب بُعد باہم برابر ہیں، اسی طرح جب ان اَبعاد کو جن کو خطوط بھی کہہ سکتے ہیں۔ الیٰ غیر النہایۃ تصور کریں گے تو سب کو باہم

برابر ماننا ہی پڑے گا۔ اور جب برابر مان لیا تو شکل کُردی لازم آگئی، اور جو مرکز آپ نے قرار دیا تھا۔ اُس میں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں۔ سب اشکال جمع ہوگئیں یہی مطلب ہے اتحادِ شکل و صورت کی موجودگی کا۔ یہ ہے اُس تماثل اور تشابہ مذکورہ بالا کی شرح۔ ﴾

الحاصل سطوح غیر متناہیہ مذکورہ اور بُعدِ غیر متناہی فی الجہات الستۃ میں اگر چہ بذات خود صورت وشکل بایں معنی موجود نہیں کہ بُعد و سطح معروض ہو اور وہ (صورت) عارض۔ مگر جیسے تصویر اور عکس کو صورتِ اصل کہتے ہیں اور وجہ اُس کی یہی ہوتی ہے کہ جو بات وہاں تھی وہی یہاں ہے۔ تو بوجہ تشابُہ وتماثُلِ مذکور دائرہ کو شکل سطح مذکور اور کُرہ کو شکل بُعدِ مذکور کہنا بھی ضروری ہوگا۔ اور جب مرکز شکل دائرہ اور کُرہ ہوا، اور کُرہ اور دائرہ شکلِ بُعد و سطح تو مرکز بھی سطح اور بُعد کی صورت اور شکل ہوگا۔ ﴿خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارا مقصد "صورت" سے وہ نہیں جو عام طور سے مراد لیا جاتا ہے۔ مثلاً جب صورت یا شکل زید کہتے ہیں تو اُس سے یہ مراد ہوتی ہے، کہ وہ شکل جو عارضِ جسم زید ہے اور جسم اُس کا معروض۔ کہ اس بناء پر کوئی یہ خیال کرے کہ غیر متناہی سطح اور غیر متناہی بُعد کو (جو چھوں جہات اُوپر نیچے مشرق مغرب، جنوب، شمال میں الیٰ غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے) ہم معروض قرار دے رہے ہیں اور صورت کو عارض۔ ایسا کوئی تعلق ہم نے مراد نہیں لیا، بلکہ ہمارا مقصد صورت سے صرف ایک تشابہ اور تماثل ہے اور تشابہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبّہ میں اصل کی تمام کیفیات موجود ہوں۔ جیسے تصویر کو جو کاغذ وغیرہ کی سطح پر بنی ہوئی ہوتی ہے۔ اصل کے تشخص سے مشابہ دیکھ کر صورت اصل کہا جاتا ہے کہ جو بات یعنی تناسب اعضاءِ جسمانی اصل میں تھی وہ یہاں بھی ہے۔ اگر چہ پیمانہ بدلا ہوا ہے، نہ اُس میں اصل جسم کے نشیب وفراز ہوتے ہیں، نہ وہ اُن احکام کی محکوم علیہ ہوتی ہے جو اَصل پر جاری ہوتے ہیں۔ بہر کیف تشابہ اور تماثل کی وجہ سے دائرہ کو سطح کی اور مرکز کو دائرے کی اور کُرہ کے مرکز کو کُرے کی اور کُرہ کو بُعد کی شکل قرار دی جاسکتی ہے۔ ﴾

مگر جو قصہ یہاں ہے وہی قصہ اُس تجلی میں ہے جو وسطِ وجود میں ہونی چاہئے اور وجود میں اور ذاتِ معبود میں ہے۔

خصوصیات وسط وجود اور ذاتِ معبود سے اُس کے تعلق کی مفصل شرح

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ذات بے چون وچگوں کا کسی حد میں محدود ہونا تو اُیسا غلط ہے، جیسا ہمارا تمہارا غیر محدود ہونا۔ اور کیوں نہ ہو، اُس کو محدود اور مقید کہئے تو اُس کے اُوپر ایک اور غیر محدود اور مطلق ماننا پڑے گا۔ ﴿ کیونکہ ہر محدود اور مقید کے لئے غیر محدود اور مطلق کا ہونا ضروری ہے اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے۔﴾

جس سے خدا کے اُوپر خدا کا ہونا لازم آئے گا۔ اور جب اُس کو غیر محدود مانا تو پھر اُس مقام پر جو بمنزلۂ نقطۂ وسط اور مرکزِ کرہ ہو، اُس ذات بابرکات کی تجلی ضرور ہے۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ تو مسلّم ہو چکا کہ مرکز صورتِ دائرہ اور دائرہ صورتِ سطحِ غیر متناہی مشار الیہ ہے۔ علیٰ ہذا القیاس مرکز اور کرہ اور بُعد میں یہ اتحادِ شکل ہے۔ مگر اتحادِ شکل کی کل دو صورتیں ہیں: ایک تو تصویر کشی، دوسری انعکاس۔

سو تصویر کشی تو فعلِ اختیاری مصور ہے اور تصویر اس کی ساختہ پرداختہ۔

اور انعکاس ایک اضافتِ بے اختیاری ہے، اور عکس ایک نتیجۂ ضروری۔

﴿جب آئینہ اور آفتاب کا تقابل ہوگا تو اس کا ''عکس'' نتیجۂ ضروری کے طور پر آئینہ میں نمایاں ہو گا۔ اس عکس اور آفتاب میں جو نسبت ہے اُس کو ''انعکاس'' کہا جائے گا۔﴾ ان دونوں (یعنی تصویر اور انعکاس) کو مطابق کر کے دیکھا تو مرکز میں عکس دائرہ اور سطح غیر متناہی نظر آیا۔ سامانِ تصویر کچھ نہ دیکھا، جو تصویر کہئے۔ ﴿ آگے مرکز میں انعکاس کے ساتھ مشابہت کی وضاحت فرماتے ہیں کہ آئینہ میں آفتاب کے انعکاس کے سلسلہ میں اگر کچھ بات اختیاری ہوتی ہے اور کچھ غیر اختیاری تو یہی بات مرکز میں بھی ہے۔﴾ جیسے آئینہ اور آفتاب وغیرہ کا تقابل تو کسی قدر اختیار میں ہوتا ہے۔ پر انعکاس اور عکس دونوں اختیار سے باہر ہیں، ایسے ہی دائرہ کھینچنا تو اختیاری سہی پر مرکز کا مخرج الاقطار یا مجمع الاقطار ہو جانا اختیار سے باہر ہے۔ ﴿مرکز اس اعتبار سے کہ جتنے خطوط نقطۂ مرکز سے محیط دائرے تک کھینچے جائیں جن کو اقطار کہتے ہیں جو کہ آپس میں برابر ہوتے ہیں وہ اُسی سے نکلتے ہیں ''مخرج

الاقطار“ ہے اور مصدرِ ابعاد بھی۔ اور اس اعتبار سے کہ جتنے اقطار ہیں اُن سب کے سرے مرکز پر جمع ہوتے ہیں ”مجمع الاقطار“ ہے۔ الغرض مرکز جس میں عام نقطوں سے کوئی امتیازی شان زائد نہیں ہوتی، کسی دائرہ کا مرکز بنتے ہی اُس میں غیر اختیاری طور پر یہ شان پیدا ہو جائے گی کہ وہ مخرج الاقطار بھی بن جائے گا اور مجمع الاقطار بھی۔ اسی کی وضاحت فرماتے ہیں۔ ﴾

نقطۂ مرکز کی کسی نے کوئی ہیئت نہیں بدلی، وہ اور سوا اُس کے اور نقطے مساحت اور شکل وصورت میں برابر ہیں۔ ہاں یہ بات کہ وہ مصدرِ ابعاد اور مجمع الاقطار بن گیا، دائرے کے کھینچتے ہی اُس کو حاصل ہوگئی۔ وہ اگر منجملۂ دوائر متوازیہ مشار الیہا (جن کا نقشہ درج کیا جا چکا ہے) سب میں چھوٹے دائرے کی مساحت بن گیا اور اُس کا جوف اُس کو کہنے لگے تو یہ بھی دائرۂ کبیرہ کے کھینچتے ہی بن گیا۔ ﴿یہ ایسی ہی بات ہے جیسی کہ ایک نقطۂ کتابت میں ہے یعنی (۰) میں جو عام نقطوں کی طرح ایک نقطہ ہے جس کو صفر کہتے ہیں۔ جس کا مفہوم ”کچھ نہیں“ ہوتا ہے۔ لیکن جب آپ اس کے آگے ایک لکھ دیں گے اس صورت میں (۱۰) تو ایک کے لکھتے ہی اب وہی نقطہ جو پہلے ”کچھ نہیں“ تھا اب اس کے باطن میں ایک عدد (۹) منعکس ہوگیا۔ جس سے اب اس مجموعہ کا مفہوم ۹+۱ یعنی دَس۔ اگر آپ نے اس کے آگے دو کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۲۰) تو اَب اس کے باطن میں دو عدد (۹) منعکس ہوگئے۔ اب مجموعہ کا مفہوم ہوگا ۹+۹+۲ یعنی بیس۔ اگر مثلاً اس کے آگے آٹھ کا ہندسہ لکھ دیا یعنی اس طرح (۸۰) تو اب اس کے باطن میں آٹھ عدد (۹) منعکس ہوگئے۔ اب اس مجموعہ کا مفہوم ہوگا ۹+۹+۹+۹+۹+۹+۹+۹+۸ یعنی اَسّی۔ اسی طرح الی غیر النہایہ قیاس کر لیجئے تو اس ایک نقطہ میں آپ بے انتہا نو (۹) کا مشاہدہ کریں گے۔ مگر یہ مشاہدہ بصارت یعنی چشم سر کا نہیں ہوگا بلکہ بصیرت کا ہوگا۔ اسی پر مرکز میں دائرے کے انعکاس کو قیاس کرلو۔ ﴾ اس لئے مرکز کو اگر بوجہ اتحادِ شکل مشار الیہا عکسِ دائرہ اور عکس سطح غیر متناہی کہیں تو کہیں، تصور نہیں کہہ سکتے۔

باقی وہ تقابُل جو عکس کا سامان ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ دائرہ منتہٰی ہے تو مرکز مبداء۔ آئینہ اور آفتاب وغیرہ میں بھی تو یہی تقابل ہوتا ہے کہ وہ فوق میں ہے تو یہ

تحت میں، اُس کا رُخ اِدھر ہے تو اُس کا اُدھر ہے۔ یہاں بھی وہی تقابُل تضایف ہے جو آئینہ کے انعکاس کے لئے درکار ہے۔ ﴿تقابُلِ تضایف میں ایک کے مفہوم میں دوسرے مفہوم کی جھلک ہوتی ہے جیسے ماموں، بھانجا، چچا، بھتیجا، چھوٹا، بڑا، اُستاد، شاگرد، گویا ایک دوسرے کو آغوش میں لئے ہوئے ہوتا ہے۔﴾ وہی آمنا سامنا ہے، جو آئینہ اور آفتاب میں ہوتا ہے۔ القصہ مرکز میں اگر شکلِ دائرہ و سطحِ غیر متناہی یا شکلِ کُرہ و بُعدِ غیر متناہی ہے اور دونوں شکلیں بطورِ مذکور متحد ہیں تو بوجہ اتحادِ بے اختیاری و فراہمی سامانِ انعکاس، اس اتحاد کو از قسمِ انعکاس سمجھیں گے۔ ایک کو دوسرے کی تصویر نہ کہا جائے گا۔

نتیجہ کلام... یعنی ذاتِ خداوندی کیلئے ایک تجلی وسطی چاہئے

مگر یہ ہے تو جہاں یہ سامان انعکاس ہوگا بے اختیارانہ انطباع اور انعکاس لازم آئے گا۔ جیسے سطحِ غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کا یہ انعکاس وسطِ سطح و بُعد میں واجب التسلیم ہے۔ (اس کا مفصل بیان پہلے بھی گذر چکا ہے) اسی طرح جو ہر طرف سے غیر متناہی ہوگا اور ہر طرح سے غیر محدود، اس میں بھی یہ عکس ماننا پڑے گا۔ اس لئے ذات خداوندی کے لئے بھی جو بجمیع الوجوہ مطلق اور غیر محدود ہے ایک تجلی وسطی چاہئے۔ یعنی اُسی قسم کا عکس یہاں بھی ضرور ہوگا جو سطح غیر متناہی اور بُعد غیر متناہی کے لئے وسط میں ہوتا ہے۔ ﴿یہاں ایک اُلجھن پیدا ہوتی ہے وہ یہ کہ سطح یا بُعد میں وسط کو متعین کرنے میں تو کوئی قباحت نہیں ہے۔ بُعد تو خود مکان ہے، بلکہ ہر شے کی ظرفیت کے لئے اصل بُعد ہی ہوتا ہے، وہ بعید کم و کیف اگر مقید ہوتا ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اگر نقطۂ وسط سے شش جہات میں لاتناہی مان کر غیر متناہی کرہ کی کیفیت اس کے لئے مسلم ہو جائے تو کوئی قباحت نہیں، کیونکہ وہ ممکنات میں سے ہے۔ لیکن ذات جو بجمیع الوجوہ مطلق ہے اور اس کم و کیف کے تقیّد سے بالاتر ہے۔ وہ ایسی لاتناہی سے بھی منزّہ ہے جو بُعد کے لئے تبعین فوق و تحت وغیرہ بیان کی گئی، جن کا مَبنیٰ وہ نقطۂ مرکزی ہی ہے۔ بنا بریں ذات میں واسط کی بھی کوئی صورت نہ بنے گی اور اُس کو بُعد پر قیاس کرنا غلط ہوگا۔ اس کے جواب میں بطور دفع دخل مقدر جس کی تقریر ہم نے کر دی ہے فرماتے ہیں۔ اتنا فرق ہوگا...... الخ﴾

اتنا فرق ﴿یعنی سطح میں چاروں طرف میں یعنی اس کے چاروں ابعاد میں لاتناہی اور گُرہ میں دو جہت فوق وتحت اور زیادہ ہوگئیں تو اُس کی لاتناہی چھ (۶) اَبعاد میں ہوگی۔﴾ ہوگا کہ سطح وبُعد میں لاتناہی اَبعاد ہے۔ وسط بھی باعتبارِ بُعد ہی لیا جائے گا ذاتِ خداوندی کی لاتناہی بے چوں وچگوں ہے۔ جیسے اُس کی ذات سب سے نرالی ہے ویسے ہی اس کی لاتناہی بھی نرالی ہوگی، اور اُس کا وسط بھی نرالا ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، غیر متناہی اور غیر محدود اور مطلق (یعنی ابعادِ غیر متناہی الخ) کسی بات میں تو متناہی اور محدود اور مقید ہیں۔ بُعد وسطح کا اطلاق اور لاتناہی اور لاتحدید اگر ہے تو فقط بُعد ہی میں ہے۔ اور اس وجہ سے سطح وبُعد مذکورین کو (جن کی تفصیل ابھی عرض کی گئی ہے) خواہ مخواہ بُعد میں مقید اور محدود سمجھنا لازم ہے۔ پر ذاتِ خداوندی کو بُعد وغیرہ (یعنی بُعد میں اور لا محدود) اوصاف میں مقید مانا تو خدائی ہی کیا ہوئی۔

لاچار ہر طرح سے مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا۔ اور اس لئے اُس کی لاتناہی اور اُس کا اطلاق اور اُس کا وسط بھی اُس کی طرح نرالا ہی ہوگا۔ ﴿اس بیان کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذات کی لاتناہی بُعد کی لاتناہی جیسی نہیں، اُس کا اطلاق بُعد کے اطلاق جیسا نہیں، اس کی شان لیس کمثلہ شیٔ ہے تو اَب وسط کی کیا صورت ہوگی؟ دراں حالیکہ تجلی کے بعد انعکاس نہ ہونے کو بھی عقل قبول نہیں کرتی۔ فرماتے ہیں مگر وہ عکس......الخ﴾

مگر وہ عکس اور تجلی چونکہ باوجود فرقِ عظمت بوجہ انعکاس جملہ کمالات مجمع الکمالات ہوگی تو بعینہٖ ایسی ہی صورت ہو جائے گی جیسی مرکز کی ہوتی ہے۔ یعنی جیسے تمام ابعادِ دائرہ مرکز میں اپنے حوصلہ کے موافق ہوتے ہیں، اگر فرق ہوتا ہے تو یہ ہوتا ہے کہ دائرے میں تفصیل وار جُدا جُدا تھے اور مرکز میں بالا جمال سب تہ بر تہ رکھے ہوتے ہیں، ایسے ہی تمام کمالاتِ ذاتیہ جو بالتفصیل مرتبۂ ذات میں جُدا جُدا تھے۔ مرتبہ تجلی

﴿تجلی سے مراد ''تجلی اَوّل'' ہے۔ اس کا اور ''صادر اَوّل'' کا ذکر آگے بھی آئے گا۔ ان پر مفصل کلام تو حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے لوائح قاسمیہ میں کیا ہے۔ اجمالاً یہاں کچھ

بیان کر دینا وضاحتِ مراد کے لئے ضروری معلوم ہو رہا ہے۔ یہ تجلی یعنی تجلی اوّل جس کو تجلی اعظم، تجلی اکبر وغیرہ اسماء سے موسوم کیا جاتا ہے جملہ مراتب ذات اور صفات کا مُبدا ہے۔

عارف باللہ حضرت مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ "لائحہ شانزدہم لوائح جامی" میں تحریر فرماتے ہیں:

ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء وصفات معرّ است واز جمیع نسب واضافات مبرّا۔ اتصاف او بایں اُمور، باعتبارِ توجہ است بعالمِ ظہور۔ در "تجلی اوّل" کہ "خود بخود برخود" تجلی نمودن ست۔ "علم ونور وجود وشہود" متحقق گشتہ ونسبتِ علم مقتضی عالمیت ومعلومیت شد۔ ونور مستلزم ظاہریت و مظہریت ووجود مستتبع واجدیت وموجودیت وشہود مقتضی شاہدیت ومشہودیت وہم چنیں ظہور کہ از لوازم نوراست مستمرق ست بہ بطون۔ (ص)

ترجمہ: "ذات بہ حیثیت ذات تمام اسماء وصفات سے خالی ہے اور جملہ نسبتوں اور اضافتوں سے جُدا۔ اُس کا ان اُمور (یعنی اسماء وصفات اور نسبتوں واضافتوں) سے متصف ہونا عالمِ ظہور کی طرف یعنی تنزلات وتعینات کی طرف) توجہ کے اعتبار سے ہے۔ تجلی اوّل میں کہ خود ذات کا اپنی ذات پر جلوہ کرنا ہے (اس سے) "علم" اور "نور" اور "وجود وشہود" متحقق ہو گئے (اب یہ ہوا کہ) علم کی نسبت مقتضی ہوئی عالمیت اور معلومیت کی (اس لئے کہ نسبت کے لئے طرفین ضروری ہوتی ہیں) اور نور مستلزم ہوا ظاہریت ومظہریت کا، (کیونکہ نور کے خواصِ ذاتیہ میں سے ہے ظہور و اظہار، نور جس چیز پر جلوہ ریز ہوگا وہ اس کی "مظہر" بنے گی اور وہ نور خود "ظاہر" بن جائے گا۔) اور وجود مقتضی ہے واجدیت اور موجودیت کا۔ (یعنی اپنے وجودِ ذاتی سے موجود ہونا) اور شہود (آمنا سامنا) مقتضی ہے شاہدیت اور مشہودیت کا (کہ وہ بھی سامنے آئے اور دوسرے اس کے سامنے ہوں) اور اسی طرح ظہور جو کہ نور کے لوازم میں سے ہے بطون کی طرف دلالت کر رہا ہے۔ (؎)

(؎)......و بطون را تقدم ذاتی و اوّلیت ست نسبت بظہور. پس اسم اوّل و آخر و ظاہر و باطن متعین شد.

(؎) ترجمہ: اور بطون کو تقدم ذاتی اور اوّلیت (پہل) حاصل ہے ظہور کی نسبت۔ تو اِسم اوّل اور آخر اور ظاہر اور باطن متعین ہو گئے۔

مندرجہ بالا عبارت سے یہ تو عیاں ہو گیا کہ تجلی اوّل جملہ تعینات اور مراتب تنزلات کی اصل ہے۔ تجلی اوّل کی حقیقت یعنی "خود بخود برخود تجلی نمودن" کے معما کو حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہ العزیز نے اپنے ایک مکتب میں خوب بسط کے ساتھ اپنے مخصوص انداز میں مدلّل طور پر واضح

فرمایا ہے کہ ذات بابرکات میں جو غیر متناہی ہے عالم ظہور کی جانب توجہ فرمائی تو اس سے ذات میں تموُّج پیدا ہوا اور اُس سے ذات بابرکات کے جو اسرار بطون میں تھے وہ ظہور میں آئے اور بے انتہا اطراف و جوانب سے بے شمار تموّجات وسطِ ذات پر متوجہ ہوئے اور وسط ذات جو ایک دائرے یا کُرے کی طرح کے لا تناہی پھیلاؤ کے مرکز کے مرتبہ میں تھی۔ ان بے انتہا اطراف کے تموجات کی طرف اس طرح متوجہ ہوئی جیسا نقطۂ مرکز جو دائرے کے لئے اصل ہوتا ہے اپنے محیط کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور محیط کی طرف سے تمام خطوط مرکز پر جمع ہو جاتے ہیں اور مرکز مجمع الاقطار بن جاتا ہے، اسی طرح وسطِ ذات سے جو اسرار بطون میں تھے اطراف کی طرف جاری ہوئے اور اطراف کے اسرار وسطِ ذات پر جمع ہوتے رہے اور حرکتِ متقابلہ ایک جانب کی دوسری پر پڑتی رہی جس سے علاوہ تحققِ دائرہ و مرکزِ کُرہ ایک تمثال بھی متخیل ہوئی اور اس کا عکس نمودار ہوا اور اطراف کی جانب جلوہ ریز ہوا اور حرکت سے اطراف کے عکوس کی جہ سے مرکز میں غایت درجہ شعشعاں ظہور میں آیا۔ یہ حرکت چونکہ اوّلین حرکت تھی ذات سے ذات کی طرف، ذات کے باطن سے ظاہر کی طرف اور ظاہر سے باطن کی طرف۔ اس لئے اس تجلی کو ''تجلی اَوّل'' کہنا بجا ہے اور اب زیادہ واضح طور پر چاروں اسماءِ مذکورہ اَوّل، آخر، ظاھر، باطن کا تحقق جس کو عارف جامی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے معلوم ہو گیا۔

اور جو پہلی چیز حرکت سے متحرک پر ظہور میں آئی وہ یہی ''وجود'' اور تحقق تھا۔ چونکہ حرکت میں صدور ہوتا ہے یعنی ایک جانب سے دوسری جانب جانا، اور یہ حرکت سب سے پہلی حرکت تھی اور صدور میں حرکت کے سوا اور کیا ہوتا ہے، تو اس لئے اس حاصلِ حرکت یعنی وجود کو ''صادرِ اَوّل'' کہنا زیبا ہے۔ اس کے ماتحت جملہ صفات کو بطورِ کُرہ اور اُن کا ایک وسط مرکزی تصور کیجئے۔ اُن میں بھی اسی طرح تموّج واقع ہوا۔ یعنی تجلی اور اُس حاصل حرکت سے جو کچھ صدور ہوا وہ اُن کی تجلیات اور صادرات ہیں جو لا انتہا ہیں، تو یہاں بھی ایک تجلی اَوّل اور ایک صادر اَوّل ہوگا۔ اور یہ سب تجلیات اسی تجلی اَوّل ''جس کو تجلی اعظم اور تجلی اکبر بھی کہتے ہیں'' کے حاصلات میں سے ہیں۔ ان تموّجِ صفات سے جو کچھ صادرات ہوئے وہ سرمایۂ صفاتِ ممکنات ہیں جس طرح صادرِ اَوّل یعنی وجود منبسط سرمایۂ وجودِ ممکنات ہے۔

عارف جامی نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء و صفات معراست الخ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں کچھ بھی نہیں، اسی رسالہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے

تحریر فرمایا ہے کہ ”اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ذات میں اُصول صفات بھی نہیں ہیں“۔ حقیقت یہ ہے کہ جو کمالات یہاں بطون در بطون میں ہیں وہ ارفع و اعلیٰ ہیں بہ نسبت جملہ مراتب کے۔

مرتبۂ ذات کو مطلق اور ذات بحت اور لاتعین بھی کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ذات مبارک اپنے مرتبہ سے نازل ہو کر مقید ہوگئی۔ ان تقیدات کا تعلق صرف صفات سے ہے یعنی اُن کے بطون اور ظہور سے ہے، اس کو بیان کرنے کے لئے یہ مطلق اور مقید وغیر کلمات ایک اُسلوب کلام سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے، بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ تقیدات ہمارے ذہنی اعتبارات ہیں جیسا کہ اگر ہم زید کے نام کوئی خط بھیجیں اور پتہ پر زید کے نام کے ساتھ ساکن محلّہ فلاں قصبہ فلاں، ضلع فلاں وغیرہ لکھیں تو ذات زید پر ان تقیدات سے کیا اثر پڑ گیا، وہ جیسی پہلے تھی ویسی ہی اب بھی رہے گی۔ ان تقیدات کا اثر اس پوسٹ مین یا قاصد کے ذہن پر ہی پڑے گا کہ ذات زید پہلے اس کے لئے خفا میں تھی اب ان صفات کے اظہار کے بعد ظہور میں آگئی۔

لفظ ”لاتعین“ صرف مفہوم تعینات مراتب کے مقابلہ پر ذات مطلق کے مرتبہ کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کر لیا گیا ہے، اس لفظ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح حقائق اشیاء مثلاً حیوانِ ناطق خارج میں متعین بنفسہٖ نہیں ہوتیں۔ اُن کا ظہور صرف افرادِ انسانی میں ہی ہوتا ہے، افراد سے الگ ہو کر اس کا کوئی مستقل وجود خارج میں نہیں ہوتا، اسی طرح ذاتِ حق کا بھی خارج میں کوئی مستقل وجود نہیں۔ العیاذ باللہ، بلاشبہ یہ خالص کفر ہے۔ اسی ابہام کے ازالہ کے لئے امام الطریقۃ سیدنا الشیخ المجاہد فی سبیل اللہ حضرت الحاج امداد اللہ مہاجر مکی قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ ”انوار الوجود فی اطوار الشہود“ میں خاص طور پر توجہ فرمائی، اور اس اصطلاح ”لاتعین اور اطلاق“ کی شرح فرمائی۔ لکھتے ہیں:

فائدہ مہمہ: اعلم ان معنی اطلاق الذات ولا تعینها ، لم تنزُّلها وما تقيُّدِ ها ليس ما يفهم مِن ظاهر هذه الكلمات. كيف و هو تعالى متعين بالذات ومنزّة عن التغيُّرات. بل معنى التنزُّل فى الاصطلاح ظهور الشىء مع بقاء ذاته و صفاته الاولىٰ فى مرتبة اُخرىٰ. و يرادفه التعيُّن والتجلّى والتقيُّد و التدلّى. و هذا هو المعنى بالبُعدِ و الفراق الذى يترنَّمُ به اهل الاشواق الخ .

اہم فائدہ جاننا چاہئے کہ ذات کے اطلاق اور اُس کے لاتعین، پھر اُس کے تنزل اور تقیُّد کے معنے وہ نہیں ہیں جو ان کلمات کے ظاہر سے سمجھے جاتے ہیں، حالانکہ حق تعالیٰ متعین بالذات ہے اور تغیرات سے منزّہ۔ بلکہ (اہلِ حقیقت کی) اصطلاح میں تنزّل کے معنے ہیں کسی شے کا دوسرے

مرتبہ میں ظاہر ہونا اُس کی ذات اور پہلی صفات کے باقی رہتے ہوئے۔ اور اسی معنے میں ہیں الفاظ تعیّن اور تجلّی اور تقیُّد اور تدلّی۔ اور بُعد و فراق سے یہی معنے مراد ہوتے ہیں جس کا اہل محبت اپنے اشعار میں ترنّم کیا کرتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں:

و معنے الاطلاق اطلاقہٗ عن مثل ھذہ التعینات لاعن التعین الذی ھو عین الذات فافھم حتے لا تقعَ فی الزّلّات. ولا تھجر بالھفوات۔

ترجمہ: اور معنے اطلاق کے ہیں ذات کا اس طرح کے تعینات سے آزاد ہونا، نہ کہ اُس تعین سے آزاد ہونا جو عین ذات ہے۔ تو خوب سمجھ لو تا کہ تم لغزش میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔

تجلّی اوّل اور صادرِ اوّل کے بقدر ضرورت بیان کے بعد عبارتِ کتاب کا مطلب سمجھئے۔ فرماتے ہیں ''ایسے ہی تمام کمالاتِ ذاتیہ جو مرتبۂ ذات میں بالتفصیل جُدا جُدا تھے یعنی ہر کمال ایک دوسرے سے ممتاز اور جُدا تھا۔ اب اس تجلّی میں سب اکٹھے ہو گئے اور مرکز میں رَل مِل کر سب ایک محسوس ہوتے ہیں۔ پھر مرتبہ تفصیل میں آ کر امتیازاتِ باہمی عیاں ہوئے۔

مرتبۂ ذات میں بالتفصیل اور جُدا جُدا ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرتبۂ ذات بحت میں بالتفصیل اور جُدا جُدا تھے۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ جب ذات میں جو غیر متناہی ہے تموّج ہوا تو وہ کمالات بالتفصیل اور جُدا جُدا ہوئے۔ اور جب یہ تموّجات لا انتہا اطراف سے وسط اور مرکز پر آ کر مدغم ہوتے رہے تو تجلّی اوّل کا ظہور ہوا یعنی اس تجلّی اکبر کے وسط میں سب کمالات اکٹھے ہو گئے۔ پھر مرتبۂ تفصیل میں تعدُّد اور امتیازات کی نوبت آئی۔

رہا مرتبۂ ذاتِ بحت اس کو حضرت حاجی صاحب ممدوح قدس اللہ سرہٗ نے بھی لاتعین، مجہول النعت والصفات غیب مطلق و مقطوع الاشارات تحریر فرمایا ہے۔ آپ نے لکھا ہے کہ ذاتِ حقہ بدون تجلّی اوّل باطنِ بحت ہے۔ آپ نے آیت اللہ نور السمٰوٰت والارض الخ میں کمشکوٰۃٍ کو مرتبۂ ذات بحت کی تشبیہ قرار دی ہے اور مِصبَاح کو تجلّی اوّل کی۔ کیونکہ مشکوٰۃ (وہ طاق جس میں چراغ رکھا ہوا ہے) مخفی ہوتا ہے اُس کا ظہور مصباح کے تنوُّر ہی سے ہوتا ہے۔ اس تنوُّر سے پہلے وہ غیب الغیب اور مقطوع الاشارہ تھا۔

ذاتِ حقہ یعنی ذاتِ متجلّی بتجلّی اوّل اسم اللہ کا مدلول اور مسمّی ہے جو قرآن مجید میں اس حیثیت کے ساتھ موصوف واقع ہوا ہے اور دیگر اسماء سب اس کی صفات۔ لیکن اس مرتبۂ تجلّی سے قطع نظر کے ساتھ ذات کا نام اور صفات انسان کی دسترس سے باہر ہیں، اس مرتبہ پر دلالت کرنے والا اسم

اَعظم ہم سے مخفی ہے۔ اس مرتبہ کی معرفت کے لئے بڑے بڑے شہبازانِ وادیٔ توحید نے بلند پروازیاں کی ہیں لیکن انجام وہی رہا کہ العجز عن درک الادراکِ ادراکٌ۔

عنقا شکار کس نہ شود دام باز چیں کایں جا ہمیشہ باد بدست ست دام را

مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ وراء الوراء ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء تحریر فرماتے ہیں۔ بہت سے اکابر نے حسرت کے ساتھ یہ قطعہ لکھا ہے۔

چہ گویم باتو از مرغے نشانہ کہ باعنقا بود ہم آشیانہ
زعنقا ہست نامے پیشِ مردم زمرغ من بود آں نام ہم گم

حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

کرانظارہ آں شوخ مقدورست می دانم دلے دل در تلاش وصل معذورست می دانم

حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں تجلی اَوّل اور صادر اَوّل پر ہی بس کردیا، کیونکہ یہاں مقصد صرف اتنی بات کا ثابت کرنا تھا کہ بیت اللہ تجلی گاہ تجلی اَوّل اور بیت المقدس تجلی گاہ صادر اَوّل ہے۔ مراتب وجوب وصفات کمالیہ سب کا مبدأ یہی تجلی اَوّل ہے۔ اس پر یہاں کلام نہیں فرمایا۔ البتہ بعض مقامات پر کچھ اشارات کردیے ہیں جو تفصیلی معلومات کے شائق ہوں وہ لوائح قاسمی کا مطالعہ فرمائیں۔ ہ مذکور میں سب بالا جمال بطورِ ادغام اِکھٹے ہوں گے۔ اور اس لئے جیسے مرکز باقی سطح دائرہ سے بوجہ اجتماعِ اَبعاد وجہات ذہن میں ممتاز ہوتا ہے، ایسے ہی تجلی مذکور بوجہ اجتماعِ کمالات اور مراتب سے ممتاز ہوگی۔

اور اس وجہ سے اُس کا نور ایک جُدا ہی رنگ پر ہوگا۔ جیسے دائرہ کے اُوپر کی طرف دیکھئے تو تمام اَبعاد مرکز کی طرف جاتے ہیں اور اس میں جا کر رَل مِل جاتے ہیں، اور مرکز کی طرف سے دیکھئے تو پھر تمام اَبعاد اُس سے نکل کر جُدا جُدا باہر کو جاتے ہیں۔ غرض اس اَمر میں بھی وہی انعکاس ہوتا ہے۔

تجلی کے ذریعہ سے کمالات ذاتیہ کا خارج کی طرف صدور

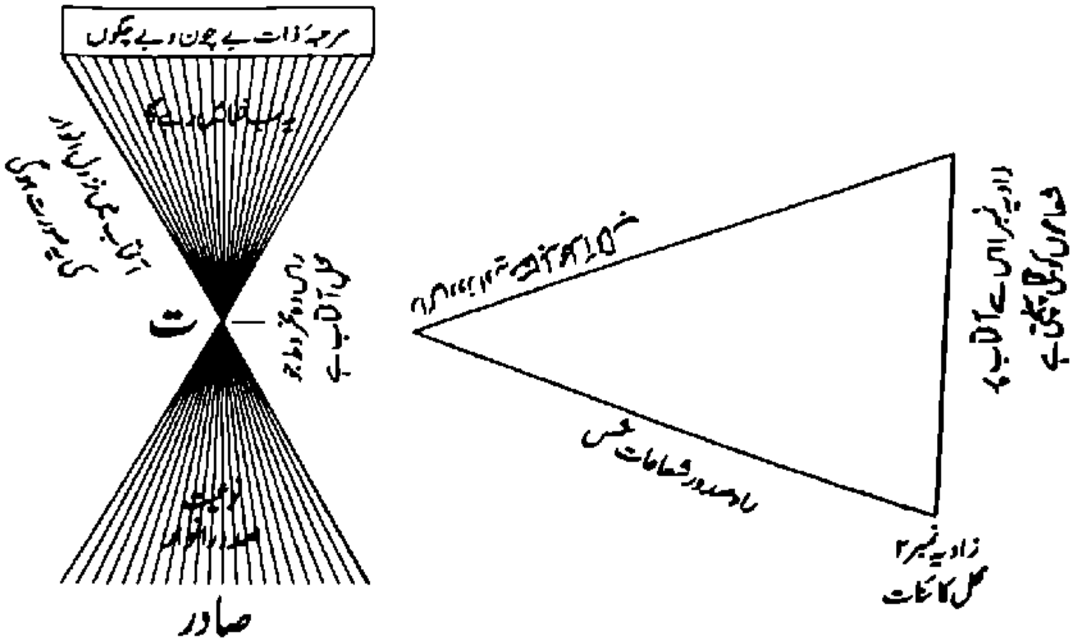
ایسے ہی ذات کی طرف سے لحاظ کیجئے تو تمام کمالاتِ ذاتیہ تجلی میں آکر مجتمع ہوگئے، اور تجلی کی طرف سے خیال کیجئے تو پھر تمام کمالات کا باہر کو صدور ہے۔ اور ایسی

صورت ہوگئی جیسے محسوسات میں سے آفتاب میں سمجھ آتی ہے۔ یعنی اوّل تو یہ مسلّم کہ نورِ آفتاب عطاءِ خدا ہے ﴿پچھلے مضامین میں نورِ آفتاب کو آفتاب کی صفت ذاتی قرار دی ہے۔ کیونکہ صفت ذاتی وہ ہوتی ہے کہ جس کا مصدر خود ذات ہو کسی سے مستعار نہ ہو۔ اس موقع پر یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ اس کلام سے مضامین گذشتہ کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ایک تمثیل باعتبار ظاہر ہے، کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ یعنی ظاہر نظر میں جس طرح نور قمر، نور شمس سے مستفاد ہے۔ اس طرح نور شمس کے کسی دوسری طرف سے صدور کا ہم کو علم نہیں۔ اس لئے ہم نے مان لیا کہ یہ اُس کی صفت ذاتی ہے۔ اور اس کا انفکاک موصوف سے نہیں ہوسکتا۔ لیکن بہ نظر حقیقت میں جب دیکھا جاتا ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ ممکنات کی جس قدر بھی صفات وجودیہ ہیں اُن میں سے کوئی بھی خانہ زاد نہیں سب عطاءِ خدا ہیں، ذات آفتاب کو نور آفتاب بھی عطائے خدا ہے۔﴾ اور اس لئے یہ خیال کرنا ضرور ہے کہ تمام شعاعیں جو بعد کو نکل کر جُدا جُدا ہو جاتی ہیں خدا کی طرف سے اُس میں آکر مجتمع ہوگئی ہیں اور پھر اُس سے نکل کر جُدا جُدا ہو کر پھیل جاتی ہیں (جن کی اجتماعی ہیئت کو دُھوپ کہتے ہیں)۔ اگر پہلے سے (ذاتِ شمس سے) جُدائی اور پھر (اُس میں خدا کی طرف سے آکر) اجتماع نہ ہوتا تو بعد کو انفصال اور جدائی بھی ممکن نہ تھی۔ ﴿اور یہ ممکن نہ ہوسکتا جو کہ اب ہو رہا ہے کہ اُس سے کروڑوں شعاعیں نکل کر عالم کو جگمگا رہی ہیں۔ آگے ممکن نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جو چیز وحدت ذاتی......الخ﴾

جو چیز وحدت ذاتی رکھتی ہے اُس میں کثرت ممکن نہیں ہے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ذات شمس میں جدا جدا شعاعوں کی تجلی آکر مجتمع ہوگئی۔ اس لئے یہ تعدد و جداگی کائنات پر شعاعوں کے انتشار کی صورت میں ممکن ہوسکی۔﴾ الغرض جیسے آفتاب اس صورت میں بمنزلۂ راسِ دو مخروط ہے جو راس کی طرف سے سیدھی ملی ہوئی ہوں۔ یا بمنزلۂ راُس دو زاویہ متقابلہ ہے، ایسے ہی وہ تجلی بھی مرتبۂ ذات اور مرتبۂ صادر کے بیچ میں ہوگی۔

﴿سامنے دیئے ہوئے نقشہ میں دو مخروط کا راس نقطہ (ت) ہے۔ اس کو محلِ آفتاب سمجھئے جس میں حق تعالیٰ کی طرف سے شعاعوں کی تجلی آکر مجتمع ہوتی ہے۔ پھر اس میں سے کائنات پر

صدور کی کیفیت نیچے کے مخروط میں دکھائی گئی ہے۔



راس دوزاویہ متقابلہ (زوایہ نمبر 1 اور زاویہ نمبر 2) کی کیفیت اس نقشہ کے مطالعہ سے سمجھ میں آجائے گی۔ جس پر آفتاب کو فرض کیا گیا ہے۔ تفصیل موقع پر لکھ دی۔ مگر جیسے آفتاب کی شعاعیں آمد کے وقت محسوس نہیں ہوتیں۔ اگر ہوتی ہیں تو وقت صدور وخروج محسوس ہوتی ہیں۔ ایسے ہی مرتبۂ ذات اور اُس سے کمالات کی آمد تو مشہود نہیں ہوسکتی، بذریعہ استدلال ہی معلوم ہوگی، پر مرتبۂ صدور تک مشاہدہ کورسائی ہوگی۔

آمد کمالات کے مشہود نہ ہونے کی وجہ

اور وجہ اس کی ظاہر ہے جس کا نتیجہ خفا اور اختفاء ہو وہ خفی کیوں نہ ہوگا (اس لئے کہ) مرتبۂ اجمال واجتماع میں بطون ہوتا ہے ظہور نہیں ہوتا، البتہ مرتبۂ تفصیل وانفصال میں ظہور ہوتا ہے بطون نہیں ہوتا (جیسا کلی اور اُس کے افراد کا حال ہوتا ہے) سو آمد پر اجتماع موقوف ہے اور صدور پر تفصیل موقوف۔ اس لئے آمد، اور جہاں سے آمد ہو محسوس نہیں ہوسکتی۔ اور صدور اور نتیجۂ صدور کا محسوس ہوسکنا بشرطِ احساس وحواس ضرور ہے۔

یہی وجہ ہے کہ محیط میں خطوط کا مرکز کی طرف آنا ایسا ذہن نشین نہیں جتنا مرکز میں محیط کی طرف خطوط کا جانا۔ مرکز سے محیط کی طرف خطوط کے جانے میں ہرگز کسی کو مشکل نہیں ہے۔ بے سیدھ باندھے جہاں کو چاہو لئے چلے جاؤ، محیط کی طرف ضرور

جائیں گے۔ اور محیط سے مرکز کی طرف خط لائیں تو سیدھ باندھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آنے والے خطوط خود محسوس ہوتے تو یہ دقت کیوں ہوتی۔ ﴿حاصل یہ ہوا کہ مرکز سے جو خطوط دائرے کی طرف جاتے ہیں اُن میں ظہور ہوتا ہے، اور دائرے سے مرکز کی جانب خفا ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ گویا ایک مرکز پر دو دائرے ہیں، ایک جلی ایک خفی۔ اسی بات کو بطور خلاصۂ کلام آگے ظاہر کرتے ہیں۔﴾ الغرض دائرے میں بھی یہی ہوتا ہے کہ دو دائرے ایک ظاہر، ایک باطن اُوپر تلے، برابر برابر ایک مرکز پر ہوتے ہیں۔ کیفیت آمد ایسے مواقع میں مشہود نہیں ہوتی، البتہ کیفیت خروج معلوم ہوتی ہے۔

﴿تجلّی اوّل معبود ہے صادرِ اوّل وجود

لزوم عبادت کے سلسلہ میں اس سے پہلے بتایا جاچکا ہے کہ عبادت رُوحانی کے ساتھ عبادتِ جسمانی بھی لازم ہے۔ معبود حقیقی ذات حق جل شانہٗ ہے جو بے چوں و بے چگوں اور غایت خفا میں ہے اور روح بھی غایت خفاء میں، بنا بریں روحانی عبادت کے لئے تو کسی کیفیت اور جہت کا تقید نہیں ہوسکتا۔ لیکن عبادت جسمانی میں چونکہ جسم ایک ظاہر چیز ہے، معبود کے ظہور کے بغیر اس کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے لئے جسم کو کسی جہت میں رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور معبود کا اس مرتبہ کا ظہور کہ اگر بصارت اس تک نہ پہنچ سکے تو بصیرت ہی پہنچ جائے لازمی ہے۔ ذات حق جو کنز مخفی کی طرح بطون میں تھی، جب بطون سے ظہور میں آئی تو اس نے اوّل جو تجلی فرمائی اُس نے عبادت جسمانی کی صورت پیدا کردی۔ اگر چہ ذات حقیقی کے لئے یہ بھی یہ مرتبہٗ حجاب ہے۔ مگر حقیقۃً حجاب نہیں ہے۔ کیونکہ حجاب حقیقی محجوب کا غیر ہوتا ہے۔ اور یہاں غیریت کا نشان نہیں۔ یہ تجلی اسی کے جمال کا حجاب ہے۔ بقول بعض اکابر ؎

از جمالش بر جمالش پردہ ایست

اس لئے وہ عین ذات ہے، اسی کے لئے حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تقریر مجمل کی تمہید میں سب سے پہلے تجلی کو عین ذات ثابت کیا۔ اُس موقع پر بعض شعراء کا کلام بھی استشہاداً پیش کردیا گیا تھا۔ غالب کا یہ شعر بھی یہی پہلو لئے ہوئے ہے ؎

جب وہ جمالِ دل فروز صورتِ مہر نیمروز آپ ہی ہو نظارہ سوز پردے میں منہ چھپائے کیوں

حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ بھی بلیغ اور مختصر الفاظ میں اس طرف اشارہ فرما گئے۔

جمالت آفتاب ہر نظر باد　　　زخوبی روئے خوبت خوب تر باد
مرا از تست ہر دم تازہ عشقے　　　ترا ہر ساعتے حُسنِ دگر باد

(کل یوم ھوفی شان ۱۲)

الغرض عبادت جسمانی کے لئے یہی تجلی اَوّل معبود ہے۔اس کو سجدہ کرنا خدا ہی کو سجدہ کرنا ہوگا۔ چنانچہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مگر چونکہ......الخ ﴿مگر چونکہ تجلی مذکور تجلی اَوّل ہے، اور صادرِ مذکور صادر اَوّل، تو اس تجلی کو معبود اور اس صادر کو وجود کہیں گے۔ ﴿اس تجلی کو ذات سے جدا نہیں قرار دیا جائے گا۔یعنی ذاتِ متجلی بتجلی اَوّل مسجود و معبود حقیقی ہے۔ ذات محض میں تو بطون در بطون اور خفا در خفا ہے۔اس تک رسائی انبیاء علیہم السلام اور کُمّلِ اولیاء ہی کو میسر ہو سکتی ہے۔عبادت جسمانی کے لئے یہ ظہور جس کو تجلی اَوّل سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے عابد کی ذات کا تقابل ممکن ہوگیا۔ورنہ ذات لاتعیُّن میں تو تقابل کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ ﴾

وجود کو صادرِ اَوّل کہنے کی وجہ

کیونکہ اس سے اُوپر کوئی مفہوم نہیں جو اس کو اَوّل رکھیے (یعنی اُس مفہوم کو مطلق کہا جائے اور اُس کی ایک تقید کو وجود) اُدھر وجود کو دیکھا تو مجمع الکمالات دیکھا۔ جو کمال کسی کے لئے تجویز کیجئے اَوّل اُس صاحب کمال کے وجود کی ضرورت نظر آتی ہے۔اگر کمالاتِ عالَم، وجود کی ذات کے ساتھ مربوط نہیں تو یہ ارتباط کیوں ہے۔سو وجود کے اس مجمع کمالات ہونے سے بھی یہی پتہ لگتا ہے کہ اُس تجلی اَوّل سے یہی صادر ہوا ہے۔ جو اُس کے تمام کمالات جن کا ثبوت اُوپر گذر چکا ہے، اس میں موجود ہیں اور اوصاف نہیں۔

عبادت کا مبنیٰ صفاتِ معبود ہیں، صفات کی ترتیب پر مفصل کلام

اب بغور سنئے کہ وقتِ عرضِ مطلب آ پہنچا۔ وہ تجلی تو بذاتِ خود مصداق اسم ''موجود'' اور اسم جمیل ہے (یعنی مابہ الموجودیت بذات خود یہ تجلی ہے۔اور جمال اس

کی صفتِ ذاتی ہے)۔ موجود ہونے کے لئے تو یہی ظہورِ آثار وجود کافی ہے۔ اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اس کے پرتوہ سے تمام کائنات موجود ہوئی ہے۔ اور اُس سے اُوپر بطون دَر بطون اور خفا در خفا ہے۔ کچھ ظہور ہو تو ظہور آثار کا نام لیا جائے۔

دور بینانِ بارگاہِ الست غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ معما عنقریب حل ہوا چاہتا ہے۔

ذات بحت پر جمیل کا اطلاق نہ آنے کی وجہ

رہا اسم **جمیل** اس مرتبہ پر اس کے صادق آنے اور اس سے اُوپر کے مرتبہ پر صادق نہ آنے کی یہ صورت ہے کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے۔

(۱) ایک تو اجتماع جملہ ضروریات جمال۔ (۲) دوسرے قابلیت ادراک وابصار۔

اَوّل کی وجہ تو یہ ہے کہ جمال کو جمال اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ ضروریاتِ جمال یعنی اعضاء معلومہ اور تناسب معلوم فراہم ہو جاتے ہیں۔

﴿اعضاءِ معلومہ اور تناسب معلوم یعنی ان اعضاء میں نسبت باہمی جس پر خوب صورتی کا انحصار ہے جمال ممکنات کی ضروریات ہیں، ان کو اساس بنائے بغیر جمال حقیقی کا بیان دُشوار تھا اس لئے یہ صورت اختیار فرمائی۔ ورنہ جمال حقیقی اعضاء معلومہ وغیرہ تصورات سے بالاتر ہے۔ یوں سمجھ لیا جائے کہ اعضاءِ معلومہ جن قویٰ کے مظاہر ہیں اور اُن کا تناسب معلوم اپنی پوری شانِ دلربائی کے ساتھ اجمال کے مرتبہ میں اس تجلی اعظم میں مندرج و مخفی تھا، اور اس مرتبہ میں تمیز نہیں تھا۔ یہ تمیز مرتبہ تفصیل میں مظاہر میں آشکارا ہوا۔ جامی رحمہ اللہ اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حُسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ پس بچشم عاشقاں خود را تماشا کردۂ﴾

غرض جمال اور جملہ دونوں ایک مادّہ اور مصدر سے ہیں۔ اور اسی بات سے اہل فہم سمجھ سکتے ہیں کہ "جمال" اور کچھ ہے اور "حسن" اور کچھ ہے۔

جمال اور حُسن میں فرق کی توضیح

مزید توضیح کے لئے میں بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ جمال میں تو فراہمی سامانِ

مذکور چاہئے۔ کسی کو اس کی خبر ہو کہ نہ ہو۔ اور حُسن اوروں کو اچھا معلوم ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ محاوراتِ عربی، مثل حَسُنَ لَدَیَّ یا حَسُنَ عِنْدَہٗ (مجھے اچھا لگا یا اُس کو اچھا لگا) وغیرہ اس پر شاہد ہیں۔ پر فہم کی ضرورت ہے۔)

مگر یہ ہے تو پھر خدا کو جمیل کہنے میں تو بشرطِ فراہمیِ سامان مذکور کچھ حرج نہیں۔ بلکہ نہ کہنے میں حرج ہے۔ کیونکہ اعتقادِ خلافِ واقع اور اخبارِ دروغ ہر کسی کے نزدیک بُرا ہے۔

البتہ حَسین کہیے، اور مطلب بھی اثباتِ حُسن وخوبی ہو تو پھر یہ دقت ہے کہ خدا کی یہ صفت اوروں پر موقوف رہے گی۔ اور پھر اُس میں بھی بوجہ احتمالِ غلط فہمی اہلِ بصر یہ یقین نہ ہوگا کہ یہ صفت اگر چہ دوسرے کے ادراک ہی پر موقوف ہو بہر طور حاصل ہی ہے۔ ﴿یعنی یہ بات یقینی نہ ہوگی کہ کوئی اہل بصر جس کو پسند کر کے اُس پر فریفتہ ہوگیا وہ واقعۃً ایسا صاحبِ جمال ہے بھی کہ قابلِ پسندیدگی ہو۔ ایسا قصہ نہ ہو کہ ''لیلیٰ را بچشم مجنوں باید دید'' کہنا پڑے۔ شروع مضمون میں بیان کیا تھا کہ جمال کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہے ایک تو اجتماع جملہ ضروریات جمال دوسری قابلیتِ ادراک وابصار۔ پہلی بات سے فارغ ہوکر اب دوسری بات پر گفتگو کرتے ہیں۔﴾ رہی دوسری بات یعنی یہ کہ جمال کے لئے لیاقتِ اِبصار و اِدراک بھی ضرور ہے۔ اس کے اثبات کے لئے کسی دلیل کے بیان کرنے کی کچھ حاجت نہیں۔ غرض جیسے رنگ اُسی کا نام ہے جو آنکھوں سے نظر آئے، اور آواز اُسی کا نام ہے جو کانوں سے سُنائی دے، ایسے ہی جمال اسی کا نام ہے جو اچھا معلوم ہو۔ سو اگر معلوم ہونے کی قابلیت ہی اُس میں نہ ہوگی تو پھر اَچھا معلوم ہونا بھی معلوم۔ (یعنی اچھا لگنے نہ لگنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔)

مگر اس کے یہ معنے نہیں کہ خواہ مخواہ معلوم ہی ہو۔ یعنی علم وادراکِ اہلِ نظر کے تعلق کی نوبت بھی آجائے۔ اگر یہ ہو تو پھر حُسن و جمال دونوں ایک ہیں۔ ان دونوں میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ جمال میں تو بعد فراہمی سامان مذکور قابلیتِ ادراک ہی چاہئے، اور حسن میں تعلقِ نظر کی بھی ضرورت ہے۔

غرض مصداق اور موضوع لہ جمال کا وہ سامان مذکور ہے۔ پر وہ سامان خود ایسا ہے کہ کوئی صاحبِ نظر ہو تو اس کو اچھا معلوم ہو، اور مصداق اور موضوع لہٗ حُسن کا کسی شے کا اچھا نظر آنا ہے۔ اصل میں وہ شے اچھی ہو کہ نہ ہو۔

ذات حق میں جمال کا اثبات

جب یہ فرقِ حُسن و جمال سمجھ میں آ گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ جمال کے لئے تمام وہ چیزیں چاہئیں جن کی فراہمی کے بعد کوئی چیز اچھی نظر آئے، تو اَب یہ گزارش ہے کہ ذات خالقِ کائنات کا جامع الکمالات ہونا تو مسلَّم۔ اَوّل تو تمام عالم اس کا قائل، دوسرے مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ فیضِ خالق ہے، اگر خالق میں تمام کمالات نہ تھے تو مخلوقات میں یہ کمالات گوناگوں کہاں سے آئے۔

مخلوقات میں نقائص کہاں سے آئے

ہاں، شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ مخلوقات میں عیوب اور نقائص بھی ہیں اگر وہ بھی فیض خالق ہیں تو خالق کا جامع العیوب ہونا بھی واجب التسلیم ہوگا۔ اور اگر خانہ زاد مخلوقات ہیں تو کمالات بھی خانہ زاد ہوں تو کیا حرج ہے۔

مگر یہ شبہ اسی وقت تک موجبِ خلجان ہوگا جس وقت تک یہ نہ معلوم ہوگا کہ کمالات تقطیعاتِ وجودی ہیں اور نقائص پارہ ہائے عدمی۔ ﴿یعنی کمالات وجود کے ٹکڑوں میں سے اور نقائص عدم کے ٹکڑوں میں سے ہیں مطلب یہ ہے کہ ''کمالات'' وجود کے کمالات مطلقہ میں کے مخصوص افراد ہوتے ہیں، اور نقائص، عدم کے نقائص مطلقہ کے مخصوص افراد ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر خیر کا منبع ''وجود'' ہے، اور ہر شر کا ''عدم''۔﴾ ایک دو نظیر عرض کئے دیتا ہوں، ان شاء اللہ تعالیٰ اہل فہم اسی سے اپنا مطلب نکال لیں گے۔

وجود اور عدم کی تقطیعات کی مثالیں

سنئے! بینا ہونا قوت باصرہ اور آنکھ پر موقوف ہے۔ یہ دونوں موجود ہوں گی تو

بینا کہیں گے۔ نہیں تو نہیں۔ اور نابینا ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں، ان دونوں کا یا ایک کا نہ ہونا کافی ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ''شنوا'' ہونے کے لئے قوتِ سامعہ اور کان کی ضرورت، گویا ہونے کے لئے قوتِ ناطقہ اور زبان کی حاجت، اور لکھنے وغیرہ کے لئے قوتِ باطشہ اور ہاتھ چاہئیں۔ اور چلنے کے لئے پاؤں درکار۔ پر ''بہرے'' ہونے اور ''گونگے'' کے لئے، اور ''لنجے'' ہونے اور ''لنگڑے'' ہونے کے لئے کسی چیز کے ہونے کی ضرورت نہیں۔ فقط اعضاءِ مذکورہ اور قوائے مسطورہ کا نہ ہونا کافی ہے۔

اسی پر اور کمالات اور نقائص کو خیال کر لیجئے ؎

قیاس کن زگلستانِ من بہارِ مرا

اس سے صاف ظاہر ہے کہ ''کمالات'' قطعاتِ وجود ہیں اور ''نقائص'' قطعات عدم اور کیوں نہ ہو، نقصان خود عدم پر دال ہے۔ غرض بناءِ کمال وجود پر ہے، اور بناءِ نقصان وعیب عدم پر۔ اور ظاہر ہے کہ عدم مخلوقات اصلی ہے، اسی لئے خالق کی ضرورت ہوئی اور وجودِ مخلوقات مستعار، اسی لئے فیض خالق کہنا پڑا۔ مگر یہ فرق معلوم ہوگیا تو یہ بھی عیاں ہوگیا کہ کمالات خدا کی طرف سے مُستعار ہیں اور نقائص وعیوب خدا کی طرف سے مستعار نہیں، خانہ زاد مخلوقات ہیں۔ ﴿یہ ایک ضمنی بحث تھی جو ایک شبہ کے ازالے کے لئے معرضِ تحریر میں آگئی۔ بات صفتِ جمال سے شروع ہوئی تھی اور جمال کے لئے ضروری ہوا خدا کی جامعیتِ کمالات کا بیان، کیونکہ وہی سامان جمال ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہوئی۔ اب اصل مطمحِ نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی ''تجلی اوّل'' کی طرف جو کہ ذات سے عینیت کا تعلق رکھتی ہے۔ جب اُس کا مجمعِ کمالات ہونا واضح ہوجائے گا تو ''جمیل ہونا'' اور اس میں اُن صفات کا ہونا جو مقتضی عبادت ہیں خود ہی لازم آجائے گا۔ اور اس کی معبودیت کو تسلیم کرنے میں کوئی جھجک نہ رہے گی۔ فرماتے ہیں اور جب یہ بات...... الخ۔﴾

تجلیِ اوّل مجمعِ کمالات ہے

اور جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اُسی سُخنِ اوّل کو سنئے۔ جب ذات باری تعالیٰ

جامع الکمالات ہے تو تجلی اوّلِ مذکور بالضرور مجمع الکمالات ہوگی اور کیوں نہ ہو تجلی مذکور بہ نسبتِ ذات بابرکات بمنزلۂ مرکزِ دائرہ ہے۔ چنانچہ دقیقہ سنجانِ معانی (مضامینِ سابقہ) سے خوب سمجھ چکے ہیں۔ اور مرکز کا حال عیاں ہے کہ وہ مجمع الابعاد والجہات اور ملتقی الخطوط والاقطار ہوتا ہے۔ ﴿یعنی مرکز سے محیط تک ہر جہت کی تمام دوری مرکز میں مخفی اور مجتمع ہیں اور دائرہ کے جتنے بھی قُطر ہیں یعنی وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک پہنچتے ہیں، اُن کے تمام سروں کے ایک دوسرے کے ساتھ ملنے کا مقام بھی مرکز ہی ہے۔﴾ جو بات دائرہ میں بالتفصیل ہوتی ہے۔ وہ مرکز میں بالاجمال ہوتی ہے۔ سو جب تجلی مذکور بہ نسبتِ ذات بمنزلۂ مرکزِ دائرہ ہوئی تو تمام کمالات ذات تجلی مذکور میں بالاجمال ہونے چاہئیں۔

مرتبۂ تفصیلی سے پہلے صفات میں تمیز و امتیاز باہمی نہیں تھا

اور پھر جب یہ دیکھا جائے کہ جیسے مرکز دائرہ بوجہ اجتماعِ اَبعاد والتقاءِ اَقطار تظرِ خیال میں باقی سطحِ دائرہ سے ممتاز و متمیز ہے، ایسے ہی موقعِ تجلی مذکور ذات کے اور مقامات سے (جن کا بیان اس سے پہلے ایک مفصل حاشیہ میں کیا جا چکا ہے) متمیز و ممتاز ہے۔ تو پھر اس کا اقرار بھی لازم ہے کہ تجلی مذکور سے پہلے تمیز و امتیاز کچھ نہ تھا۔ ﴿صفات وشیون میں تمیزات کا ظہور سب اسی تجلی (یعنی مرتبہ) سے ہوا۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

زدریا موجِ گوناگوں برآمد   زبے چونی برنگِ چوں برآمد﴾

تمیز و امتیاز نہ ہونے کے نتائج

مگر تمیز و امتیاز نہ ہوگا تو علم کا ہے کو ہوگا۔ علم کا اوّل کام یہی ہے کہ معلوم کو غیر معلوم سے ممتاز و متمیز کردے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امتیاز و تمیز اس تجلی کے بعد ہی حاصل ہوا ہے۔ مگر جب علم اس سے پہلے نہیں تو جو جو صفات علم سے بھی متاخر ہیں وہ کاہے کو اس مرتبہ سے پہلے ہوں گی یعنی ''قدرت، اِرادہ، مشیت، تکوین'' وغیرہ جن کا تحقق علم کے تحقُّق پر موقوف ہے وہ بالاولیٰ مرتبۂ مذکور سے متاخر ہوں گی۔

صفات مذکورہ کے علم پر موقوف ہونے کی وجہ

وجہ توقُّف میں شاید کسی کو توقُّف ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ (صفت اِرادہ پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ) تعلق ''ارادہ'' مراد کے ساتھ علم مراد یعنی تعلّقِ علم بالمراد پر موقوف ہے۔ اور یہ توقُّف بدیہی ہے۔ دیوانہ سے لے کر عاقل تک اس سے آگاہ ہے۔

﴿مضمون پر غور کرنے سے پہلے تعلّق اور تحقُّق کے فرق کو سمجھ لینا چاہئے۔ تعلّق کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں مستقلاً پہلے سے موجود ہیں، اُن میں کوئی علاقہ پیدا ہو جائے۔ تحقُّق کے معنے حقیقت ثابتہ بن جانے کے ہیں۔ جیسے مثلاً دن، رات (بہ مرتبۂ ثبوت تو پہلے ہی سے ہوتے ہیں) حقیقت ثابتہ اُسی وقت ہوتے ہیں، جب آفتاب طلوع ہو جاتا ہے یا غروب ہو جاتا ہے اُس وقت کہا جائے گا کہ دن محقق ہوگیا یا رات محقق ہوگئی۔ آگے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ارادہ اگرچہ اپنے مفہوم کے یعنی تعقل کے اعتبار سے علم کی طرح ایک مستقل صفت ہے۔ مگر اس کے لئے ''علم'' موقوف علیہ ہے۔ جب علم کا تحقق نہ ہوگا تو اِرادہ کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ جس طرح دن محقق ہی نہیں ہوتا جب تک طلوعِ شمس کا تحقُّق نہ ہو جائے۔ جب تحقق ہی نہ ہوگا تو بغیر علم کے اُس کے بروئے کار آجانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔﴾

یہ توقُّفِ تعلّق اسی پر شاہد ہے کہ ''اِرادہ'' وغیرہ صفات کا تحقُّق بھی علم کے تحقُّق پر موقوف ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر صفاتِ مذکورہ کا تحقُّق علم کے تحقُّق پر موقوف نہ ہو تو صفاتِ مذکورہ کا تعلُّق بھی علم کے تعلق پر موقوف نہیں ہوسکتا۔ یعنی جب علم اور صفات مذکورہ میں یہ ارتباط نہیں کہ علم کے تحقُّق پر اُن کا تحقُّق موقوف ہو تو یہ معنے ہوئے کہ علم اپنے وجود میں صفاتِ باقیہ سے مستقل اور مستغنی ہے، اور صفاتِ باقیہ اپنے وجود میں علم سے مستقل اور مستغنی۔ ایک کو دوسرے سے کچھ علاقہ نہیں۔ اور یہ ہوگا تو بالبداہت دونوں اپنے اپنے تعلق میں بھی ایک دوسرے سے مستقل اور مستغنی ہوں گے۔ کیونکہ اصل تعلق ایک اتصال ہے۔ سو جب تحقق میں تبایُن اور انفصال ہے تو تعلُّق میں تبایُن اور انفصال ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ جو دو چیزیں جُدا جُدا ہوتی ہیں، اُن میں سے ایک کا اتصال کسی چیز کے ساتھ دوسرے کے اتصال پر اُس چیز سے موقوف نہیں ہوتا۔

﴿یعنی جب کہ دو چیزیں بالکل الگ ہوں گی تو اُن میں سے ایک کا کسی شے کے ساتھ ملنا اس پر موقوف نہیں ہوگا کہ پہلے اُس شے کے ساتھ وہ دوسری چیز ملے۔ اس کے بعد یہ پہلی چیز ملے۔﴾

ہاں اگر ایک کا تحقُّق دوسرے کے تحقُّق پر موقوف ہو، یعنی باہم وہ نسبت ہو جو جسم میں اور سطح میں ہوتی ہے، تو پھر جس کا تحقق دوسرے کے تحقق پر موقوف ہوگا، اس کا تعلّق بھی دوسرے کے تعلّق پر موقوف ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اس صورت میں موقوف علیہ منشاءِ انتزاع اور علّت اور مصدر ہوگا، اور موقوف اُمرِ انتزاعی اور معلول اور صادر۔

﴿جس طرح خط (ہندسی) ایک اُمرِ انتزاعی ہے جس کا منشاءِ انتزاع سطح ہے جو خط کے لئے علت ہے اور خط معلول، سطح موقوف علیہ ہے اور خط موقوف ہے اور وہ مصدر ہے اور یہ صادر﴾

اور ظاہر ہے کہ اُمرِ انتزاعی کا تعلُّق، بے تعلُّق منشاءِ انتزاع، اور معلول کا تعلق بے تعلقِ علّت، اور صادر کا تعلُّق بے تعلق مصدر متصور نہیں۔ کیونکہ انتزاعیات اور معلولات اور صادرات کا وجود منشی انتزاع اور علل اور مصادر کے وجود سے جُدا نہیں ہوتا۔

﴿یعنی انتزاعیات کا وجود اپنے مناشی یعنی منشاؤں سے اور معلولات کا وجود اپنی علتوں سے اور صادرات کا وجود اپنے مصدروں سے الگ ہو کر نہیں پایا جاتا جیسے دُھوپ آفتاب سے منقطع ہو کر نہیں پائی جا سکتی۔ دن آفتاب سے جدا ہو کر نہیں پایا جا سکتا۔ نقطۂ ہندسی خط سے جدا ہو کر نہیں پایا جا سکتا۔﴾

بلکہ مثل وجودِ سطح، جو جسم کے وجود کی انتہا ہوتا ہے، وہ بھی اپنے مناشی اور عِلَل اور مصادر کے وجود کی انتہا اور نہایت ہوتے ہیں۔ اس لئے جیسے ''تعلُّق''، یعنی اتصالِ سطح بے تعلق واتصالِ جسم ممکن نہیں، ایسے ہی اتصال وتعلُّقِ انتزاعیات بے اتصال وتعلُّقِ مناشی متصور نہیں۔

حاصلِ کلام

غرض اگر علم کو اور صفاتِ مذکورہ (قدرت، ارادہ، مشیت وغیرہ کے لیے منشاءِ انتزاع اور علّت تسلیم کریں۔ تب تو یہ توقف تعلُّق صحیح ہوسکتا ہے، ورنہ یہ توقف ہرگز صحیح وراست نہیں ہوسکتا۔ لیکن جب ''علم'' کو بہ نسبت صفاتِ باقیہ منشاءِ انتزاع اور

علّت مانا تو پھر یہ بات بھی واجب التسلیم ہے کہ اور صفات کا وجود ''علم'' کے وجود پر اور اُن کا تحقُّق علم کے تحقُّق پر موقوف ہے۔

﴿وجود تحقُّقِ علم اور وجود وتحقُّقِ صفات سے کیا مراد ہے؟

اوصاف وجودی دو قسم کے ہوتے ہیں اوصاف فاعلی اور اوصاف مفعولی۔حق تعالیٰ شانہٗ کے جملہ اوصاف فاعلی ہیں، ان اوصاف کا وجود اور تحقق کسی سے تعلق پر موقوف نہیں ہوتا اور جس کو عوام علم و ارادہ وغیرہ کہتے ہیں اس میں معلوم اور مراد سے تعلق ملحوظ ہوتا ہے۔فرماتے ہیں کہ ہماری مراد یہ علم و ارادہ نہیں۔یہاں پہلے اگر اوصاف فاعلی کی تعریف سمجھ لی جائے جو حضرت رحمہ اللہ علیہ نے تقریر دل پذیر میں فرمائی ہے تو اس موقع پر جو بات فرمارہے ہیں اُس کے سمجھنے میں تکلّف نہیں ہوگا۔وہو ہذا ''اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف کے اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے جس پر یہ وصف واقع ہو تو ایسا وصف من جملہٗ ''اوصاف فاعلی'' ہوگا۔اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے اس بات کو مقتضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہئے، جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف منجملہٗ ''اوصاف مفعولی ہوگا''۔آگے فرماتے ہیں کہ ''اوصاف فاعلی ہر قسم کے خداوند عالم میں ہونے چاہئیں''۔

یہی بات یہاں بیان کی جائے گی۔فرماتے ہیں مگر اہلِ فہم......الخ﴾

مگر اہل فہم سمجھتے ہوں گے کہ اس تقریر میں ''وجود و تحقق علم'' اور ''وجود و تحققِ صفات'' سے وہ مراد نہیں جس کو عوام علم و ارادہ سمجھتے ہیں۔اُن کے نزدیک مسمّٰی بالعلم والقدرۃ وہی مرتبہٗ تعلُّق ہے جس کو ہم نے مرتبہٗ تحقُّق سے علیحدہ تجویز کیا ہے بلکہ وہ ''مرتبہ'' مراد ہے جو اپنے مفعولوں سے متعلق ہوتا ہے (یعنی وصف فاعلی کا مرتبہ)۔

توضیح کے لئے ایک دو مثال معروض ہیں۔''نورِ'' آفتاب وقمر، یا ''قوتِ'' باصرہ وناطقہ اور چیز ہے اور بعد تعلُّقِ نور یا تعلُّقِ قوت باصرہ وناطقہ جو بات حاصل ہوتی ہے وہ اور چیز ہے۔اگر فرض کرو نور آفتاب وقمر زمین وآسمان سے متعلق نہ ہو، یا قوتِ باصرہ وناطقہ مبصرات وملفوظات سے متعلق نہ ہو تو کسی عاقل کے نزدیک یہ نہ ہوگا کہ

آفتاب وقمر میں نور نہیں، یا آنکھ اور زبان میں قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ نہیں۔

غرض آفتاب وقمر اور چشم وزبان کا، نور اور قوائے مذکورہ کے ساتھ موصوف ہو جانا اس پر موقوف نہیں کہ نور، زمین وغیرہ سے متعلق ہو، یا قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ مبصرات اور ملفوظات سے متعلق ہو۔ ہاں زمین کا منور ہونا اور مُبصَرات اور ملفوظات کا بالفعل مُبصَر اور ملفوظ ہونا اس پر موقوف ہے کہ نور زمین سے متعلق ہو اور قوتِ باصرہ اور قوتِ ناطقہ مُبصَرات اور ملفوظات سے متعلق ہوں۔ غرض مفعول کا کسی صفت کے ساتھ موصوف ہونا اس پر موقوف ہے کہ فاعل کی وہ صفت اُس سے متعلق ہو۔ اور فاعل کا موصوف ہونا اس پر موقوف نہیں کہ اُس کی وہ صفت اُس کے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ سو وہ مرتبہ یہاں مراد ہے جس پر فاعل کا موصوف ہونا موقوف ہے، وہ مرتبہ مراد نہیں جس پر مفعول کا ہونا موقوف ہوتا ہے۔

الغرض خداوند عالم جو دربارۂ صفاتِ فاعل ہے مفعول نہیں، بلکہ اُس کے لئے مفعول بہ مخلوقاتِ عالم ہیں قبل تعلق صفات بالمخلوقات بھی موصوف بالصفات تھا۔

﴿در ازل قبلہ جانہا خم ابروئے تو بود روئے تو سوئے دلم روئے دلم سوئے تو بود
پیش ازاں روز کہ خورشید فلک نور نداشت عالمِ عشق منور زمہ روئے تو بود

یہاں سے حضرت مولانا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک لغزش واضح ہو جائے گی جو اُن سے اُن کے اس مشہور شعر میں سرزد ہوگئی ہے۔

گناہِ من ارنامدے در شمار ترا نام کے بودے آمرزگار

یعنی اگر ہم گناہ نہ کرتے تو آپ کا نام آمرزگار کیسے ہوتا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے گناہوں کی بدولت آپ بہ صفت آمرزگاری متصف ہوئے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ جل شانہٗ اُس وقت بھی آمرزگار تھے۔ جب کہ نہ گناہ موجود تھے۔ نہ گناہ کرنے والے پیدا ہوئے تھے۔﴾

حاصلِ کلام

سو وہ "مرتبہ" جس کو تعلق حاصل ہوتا ہے (اور جس کی بناء پر تعلق سے پہلے بھی

حق تعالیٰ اُس صفت سے متصف ہیں) علم میں موقوف علیہ ہے اور صفاتِ باقیہ میں وہ مرتبہ اُس پر موقوف۔ اور پھر توقف بھی فقط تعلق ہی میں نہیں بلکہ تحقُّق میں توقف ہے۔

﴿ایک غلط فہمی کا ازالہ..... اس بیان سے کہ اس مرتبہ تجلی اوّل ہی سے علم اور اس کے واسطہ سے دیگر صفات حقیقیہ کا تعلق ہے اور اس مرتبہ سے قبل کے مرتبہ میں کسی صفت کا اطلاق درست نہیں۔ یہ اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں تو ذات کو مستجمع جمیع صفات کمال کے بجائے ان کے اضداد کا مستجمع ماننا پڑے گا۔ اس کی تقریر خود فرماتے ہیں۔﴾

نتیجہ بحث یعنی قبل از مرتبہ تفصیل ذات پر کسی صفت کا اطلاق جائز نہیں

سو جب یہ ثابت ہو گیا کہ قبل (مرتبہٗ) تجلی مذکور اطلاق علم کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ کارِ علم وہ تمیز ہے (یعنی صفات میں باہمی تمیز) اور ظاہر ہے کہ قبل مرتبہٗ مذکور تمیز مذکور ممکن نہیں۔ اور کیونکر ہو، تمیز اور اِمتیاز کے لئے ایک متمیز اور دوسرا متمیز عنہ چاہئے۔ اور قبل مرتبہٗ مذکور وحدت در وحدت ہے۔ اثنینیت نہ حقیقی ہے، نہ اعتباری۔ البتہ بعد مرتبہٗ مذکورہ ہر بات حاصل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ قبل مرتبہٗ مذکورہ اطلاقِ علم ناجائز ہے۔ اور جب اطلاقِ علم ناجائز ہوا تو اطلاقِ دیگر صفات بدرجہٗ اولیٰ ناجائز ہوگا۔ مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ قبل مرتبہ تجلی مذکور یعنی مرتبہٗ ذات میں ذاتِ پاک صفات سے معرّیٰ ہے، اور جب صفات مذکورہ نہیں تو اُن کی اضداد ہوں گی۔ اور اس وجہ سے ذات پاک کا سراپا عیب ہونا لازم آئے گا۔

کیونکہ جیسے ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ اگر بینائی نہیں ہوتی تو پھر (اس کی ضد) نابینائی ہوتی ہے۔ اس لئے جب مرتبہٗ ذات میں صفاتِ کمال نہ ہوں گی تو پھر خواہ مخواہ اُن کے اضداد یعنی نقائص اور عیوب ہی ہوں گے۔

توجیہ ازالہ غلط فہمی مذکور

وجہ اس کی یوں نہ سمجھنا چاہئے یہ ہے کہ اطلاقِ اسماء صفات جائز نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُصولِ صفات بھی نہ ہوا کریں۔ ﴿ان اُصولِ صفات کو شئون کہتے ہیں۔

شیخ اکبر اور حکماء یونان تو شئون وصفات میں فرق نہیں سمجھتے اور عین ذات کہتے ہیں مگر حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک صفات لاعین ولاغیر ہیں مگر شئون عین ذات ہیں۔ وہ شئون کو اُصولِ صفات قرار دیتے ہیں اور صفات کو زائد بر ذات یعنی باعتبارِ تعقّل ذات سے جدا اور باعتبارِ تحقق عین ذات۔ مگر کشف سے اُن کو صفات کا دائرہ الگ محسوس ہوا تو اُنہوں نے اس کو شئون کے ظلال قرار دیا۔ اور زائد بر ذات ہونے پر اس اعتراض کا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ذات کو ایسی چیزوں کی جانب احتیاج ثابت ہوگی جو ذات سے جدا ہیں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ وہی جواب اپنے مکتوبات میں تحریر فرماتے ہیں جو یہاں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جب ذات میں اُصولِ صفات یعنی شئون موجود ہیں تو صفات کی احتیاج ثابت نہیں ہوتی۔ وہ شئون کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں، ذات من حیث لہٗ کار علم می کند شان علم ست وذات من حیث انہ کار قدرت می کند شان قدرت ست۔ شئون کے بارے میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مسلک معلوم ہوتا ہے۔﴾

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جیسے اصلِ دھوپ یعنی نور شعاعوں میں زیادہ ہے اور خود جرم آفتاب میں وہ اصل، شعاعوں سے بھی کہیں بڑھ کر۔ ﴿ان تینوں چیزوں کو سمجھ لینا چاہئے۔ ''جرم آفتاب، نور آفتاب، شعاعیں'' جن کی اجتماعی صورت سے جو چیز پیدا ہوتی ہے اس کا نام دھوپ ہے۔ ان شعاعوں کا مصدر ''نورِ آفتاب'' ہے۔﴾

مگر بایں مرتبہ شعاع پر اطلاقِ دھوپ ناجائز ہے، اور مرتبہ آفتاب پر اطلاقِ شعاع ناروا۔ اور اگر کہئے تو (مرتبہ) شعاع کے حق میں دھوپ کہنا بمنزلہ دشنام ہے۔ اور آفتاب کے حق میں شعاع کہنا بمنزلہ گالی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کار پردازیِ شعاع ودھوپ یعنی تنویر تو اَصل نور سے متعلق ہے۔ اور اطلاقِ شعاع ودھوپ (مذکورہ بالا کے نامناسب ہونے) میں اُس کمی پر نظر ہے جو بوجہ تنزّلِ مرتبہ شعاع بہ نسبت مرتبہ شمس، شعاع میں ہوتی ہے، اور بوجہ تنزّل مرتبہ دھوپ بہ نسبت مرتبہ شعاع دھوپ میں ہوتی ہے۔

ایسے ہی مرتبہ ذات میں اُصولِ صفات موجود ہیں۔ پر اطلاقِ اسماءِ صفات

اُس مرتبہ پر اُس مرتبہ کی توہین ہے۔﴾ مرتبۂ ذات میں جس کو ہندی میں نرگن کہتے ہیں صفات کی نفی کی ایسی اعلیٰ توجیہ اب تک کوئی نہیں کر سکا۔ یہ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے تفرّدات میں سے ہے بڑے بڑے مشائخ جب اپنے متوسلین کو اس مرتبہ کا مراقبہ کراتے ہیں تو اتنا ہی کہہ دیتے ہیں کہ اس مرتبہ میں صفات کا تصور نہ کیا جائے بلکہ نفی کی جائے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرتبہ کے لئے صفات کا اثبات ذات کی توہین ہے کہ ذاتِ بحت اس سے اکبر اور اعلیٰ وارفع و برتر ہے۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء۔

ذوق ایں مے نشناسی بخدا تانہ چشی

آگے اُصول صفات کے تفوق اور انکشاف اسرار متفرعہ ونتائج غامضہ کا اظہار فرماتے ہیں۔﴿

مرتبۂ ذات کی جامعیت اور اس کا جملہ مراتب پر تفوّق

غرض بایں نظر کہ مرتبۂ صفات مرتبۂ ذات سے صادر ہوتا ہے اور مرتبۂ تجلی مذکور مرتبۂ اصل کا پرتوہ ہوتا ہے، جو کچھ مرتبۂ صفات اور مرتبۂ تجلی میں ہوگا وہ مرتبۂ ذات اور مرتبۂ اصل میں اوّل ہوگا مگر بایں نظر کہ کارگزاری صفات اور کار پردازی تجلی مذکور اُس اصل سے مربوط ہے جو ذات سے صادر اور اصل کا پرتوہ ہے۔ (یعنی وجود سے جو کہ صادر اوّل ہے) اور (ذات پر) اطلاق اسماء (کے غیر مناسب ہونے) میں اُس کی پر نظر ہے جو "تنزّلِ مراتب" کو لازم ہے۔﴾ جیسا کہ مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد　　گر فرقِ مراتب نہ کنی زندیقی﴿

(اس کی شرح آگے خود فرماتے ہیں)۔ تو اطلاق اسماءِ مذکور تو ناروا ہوگا، پر اُس کا اقرار لازم ہوگا کہ اصل صفات مرتبۂ ذات میں مرتبۂ صفات سے کہیں بڑھ کر ہے۔

تنزّلِ مراتب کا ثبوت

باقی رہا تنزّلِ مراتب وہ خود اس سے ظاہر ہے کہ مرتبۂ صفات معلولِ مرتبۂ ذات۔ اور مرتبۂ تجلی معلول اور پرتوہ مرتبۂ اصل ہوا کرتا ہے۔﴾ مطلب یہ ہے کہ تجلی مذکور کی علت خود

ذات ہے یعنی وہ ذات کا پرتوہ ہے، یہ تجلی صفاتی ذات سے صادر ہوئی، ذات اُس کی علت اور مَصدر ہے۔اور یہ تجلی معلول اور صادر۔ اور معلول و صادر کا مرتبہ علّت و مصدر سے متنزل ہوتا ہے۔

حکماءِ یونان کے اس قول پر کہ صفات عین ذات ہیں تنقید

اس تقریر سے اہلِ فہم کو واضح ہوگیا ہوگا کہ حکماءِ یونان کا یہ قول کہ ''صفات باری عین ذاتِ باری ہیں'' گو بایں خیال صحیح ہے کہ مرتبۂ ذات باری میں اُصولِ صفات مرتبۂ صفات سے بڑھ کر ہیں، پر بایں وجہ غلط ہے کہ مرتبۂ ذات پر اسام و صفات کا اطلاق اُن کے قول سے لازم آتا ہے۔اور پھر اُس کے ساتھ یہ دوسری غلطی ہے کہ مرتبۂ صفات کا انکار کرتے ہیں اطلاقِ صفات کا مرتبۂ ذات پر صحیح، غلط ہونا تو (مذکورہ بالا تقریر سے) آشکارا ہوگیا پر اقرار و اِنکار میں (یعنی صفات کے اقرار اور اُن کے مرتبہ کے انکار میں ناظرین کو) شاید ہنوز تأمل ہو، اس لئے یہ گزارش ہے۔

حکماء کے صفات کے اقرار کے باوجود مرتبہ صفات سے انکار کی وجہ اور اس کا جواب

وجہ انکارِ حکماء تو فقط یہ ہے کہ درصورتِ اقرار مرتبۂ صفات استکمالِ ذات بالغیر یعنی بالصفات لازم آئے گا۔ (جس سے ذات میں احتیاج ثابت ہوگی)

پر جس شخص کو یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ مرتبۂ ذات میں ''اصلِ صفات'' مرتبہ صفات سے بھی بڑھ کر ہے اُس کو یہ وہم ہرگز موجب خلجان نہ ہوگا۔ ہاں اگر مرتبۂ ذات کو اُس اصل سے معرّٰی مانتے تو یہ بات بے شک لازم آتی۔ بلکہ اہلِ فہم کو تو بعدِ استعماعِ تقریر مذکور یہ واضح ہو جائے گا کہ معاملہ بالعکس ہے۔ یعنی مرتبۂ ذات تو اپنے کمال میں محتاجِ مرتبۂ صفات کیا ہوتا۔ اُلٹا مرتبۂ صفات اپنے وجود میں محتاجِ مرتبۂ ذات ہے۔ توضیح کے لئے وہی مثال آفتاب و شعاع و دھوپ کافی ہے۔ یعنی کون نہیں جانتا کہ آفتاب اپنے تنوّر (یعنی روشن ہونے) میں محتاج مرتبۂ شعاع،

اور مرتبہ شعاع اپنے تنوّر میں محتاجِ مرتبہ دھوپ نہیں، بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی خود مرتبہ شعاع اپنے تحقّق میں محتاجِ مرتبہ آفتاب، اور مرتبہ دھوپ اپنے تحقّق میں محتاجِ مرتبہ شعاع ہے۔ یہاں جو کچھ کمال ہے وہ اُوپر سے ماخوذ ہے۔

سو یہی صورت خدا کی ذات اور صفات میں، بلکہ تمام موصوفات اور اُن کی صفات میں ہے، پر فہم و عقل کی ضرورت ہے۔ انسان کی علم و قدرت وغیرہ صفات کا بھی یہی حال ہے، اور کیوں نہ ہو، وجہ مذکور دونوں جگہ مشترک ہے۔ یہاں بھی یہی ہے کہ مرتبہ صفات معلوم مرتبہ ذات اور صادر من الذات ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ ذاتِ خداوندی قدیم اور واجب ہے، اور اس وجہ سے اُس کی صفات بھی قدم اور واجب ہیں، اور ذاتِ انسان وغیرہ مخلوقات حادث و ممکن ہے، اور اس لئے اُس کی صفات بھی حادث اور ممکن ہیں۔ پر اُس کی ذات و صفات کا حدوث ایسا ہے جیسے دُھوپ کا حدوث، یعنی شعاع آفتاب تو ذاتِ آفتاب کے ساتھ ہے، جب سے وہ ہے جبھی سے یہ ہے۔ پر دُھوپ میں یہ بات نہیں۔

نتیجہ ذات ممکنات کے عینِ وجود ہونے کا اثبات

پر بایں ہمہ دھوپ بھی عین نور ہے، اور اس وجہ سے مصدرِ نورانیت کچھ نہ کچھ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے قرب و جوار میں کچھ نہ کچھ نور ہوتا ہے، یعنی نِپٹ اندھیرا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی صفاتِ باری تو ذاتِ باری کے ساتھ ہیں۔ جب سے وہ ہے جبھی سے وہ بھی ہیں، وہ قدیم ہے تو یہ بھی قدیم ہیں۔ پر ذاتِ ممکن اور صفاتِ ممکن میں یہ بات نہیں۔ اُن میں وہ قِدَم نہیں جو ذات و صفات میں ہے۔ مگر بایں ہمہ ذاتِ ممکنات بھی عینِ وجود ہے۔ اور اس وجہ سے کسی نہ کسی قدر مصدر و مظہرِ آثارِ وجود ہوتی ہے۔ سو وہ آثارِ وجود کیا ہیں؟ یہی صفات ہیں!۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجود اُن کا تحقّق ممکن نہیں ہے۔

جہاں بھی وجود کا اطلاق ہوگا صفاتِ وجودیہ بھی ضرور ہوں گی

مگر یہ ہے تو پھر جہاں کہیں نامِ وجود ہوگا وہاں تمام صفاتِ وجودیہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل اس اجمال کی تو اِن شاء اللہ ان ہی اوراق میں کہیں نہ کہیں ملے گی۔ اس لئے

یہاں زیادہ شرح کی ضرورت نہیں، پر بقدرِ ضرورت اشارہ بھی ضرور معلوم ہوتا ہے۔
سُنئے! جب تحقُّقِ صفات، ثبوتِ وجود پر موقوف ہوا تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ صفاتِ وجودیہ بہ نسبتِ وجود ایک اَمرِ انتزاعی اور معلوم ہیں، اور اس وجہ سے فیما بین وجود و صفات اُسی نسبت کو تسلیم کرنا پڑے گا جو فیما بین مصدر و صادر ہوا کرتی ہے۔
﴿انتزاعیات اصل میں مفہوماتِ نسبیہ اور مضامینِ اضافیہ ہوتے ہیں اور مفہوماتِ نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا دو اور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبتِ جملہ مثلاً منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے۔ (براہین قاسمیہ) جس طرح نورِ شمس مصدر ہے جس سے شعاعیں صادر ہیں تو نورِ شمس اور شعاعوں میں نسبتِ مصدریت منتزع ہوتی ہے۔ اسی طرح صفاتِ وجودیہ اور وجود کے مابین صدور کی نسبت منتزع ہوتی ہے۔ تو جہاں بھی وجود ہوگا اُس کی معلولات یعنی صفات کا صدور بھی ضرور ہوگا۔ مگر اُن کے ظہور میں مظاہر کے مراتب استعداد کا بھی دخل ہوتا ہے۔﴾ ورنہ ثبوتِ صفات کے لئے ثبوتِ وجود کی کیا ضرورت تھی۔ یعنی جب صفات وجود سے صادر ہی نہیں ہوئیں تو اُن کا تعلُّق یعنی اتصال کسی موصوف کے ساتھ تعلق وجود پر یعنی وجود موصوف پر کیوں موقوف ہوتا۔
﴿مثلاً صفت سمع و صفت بصر کا تعلق زید سے اُسی وقت ہوتا ہے جب زید موجود ہو جاتا ہے یعنی حقیقتِ زید کا اتصال وجود کے ساتھ ہو کر وہ موجود کہلاتا ہے۔ بغیر اس کے حقیقت زید کے ساتھ صفات سمع و بصر وغیرہ کا تحقق نہیں ہوسکتا۔ اس لئے واضح ہوا کہ یہ سب صفاتِ وجود ہیں۔﴾
اس قسم کی تقریر چونکہ قریب ہی مرقوم ہوئی ہے اس لئے اِتنا اشارہ ہی کافی ہے۔
بالجملہ صدورِ صفاتِ وجودیہ من الوجود واجب التسلیم ہے۔ (اور حکماء کا اس مرتبہ سے انکار نا معقول ہے) اور چونکہ مصدر سے صادر جُدا نہیں ہوا کرتا۔ اور ہو تو کیونکر ہو، معلول بھی کہیں علّت سے جُدا ہوا ہے، تو خواہ مخواہ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں نامِ وجود ہوگا خواہ نباتات میں خواہ جمادات میں وہاں علم و قدرت صفات وجودیہ بھی ضرور ہوں گی۔ فرق ہوگا تو بوجہ مزید قابلیت و نقصانِ قابلیت، کمی و بیشی صفاتِ کا ایسا فرق

ہوگا جیسے آئینہ وغیرہ اجسام میں کمی بیشی قبولِ نور کا فرق ہوتا ہے۔

بالجملہ مصدر سے صادر جدا نہیں ہوسکتا (اور وجود سے صفات جدا نہیں ہوسکتیں) یہی وجہ ہے کہ وہ شعاعیں جو آفتاب سے صادر ہوتی ہیں۔ باوجود یہ کہ زمین وقمر وغیرہ سے بھی ان کی ایک جانب متصل ہوتی ہے۔ آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں، قمر وزمین سے منفصل ہوجاتی ہیں۔ اور قمر وغیرہ سے بھی (شعاعوں کا) انفصال اگر ہوتا ہے تو بہ حیثیتِ اتصال ہی ہوتا ہے بہ حیثیت صدور نہیں ہوتا۔ یعنی (خسوف قمر کے وقت زمین کے حائل ہوجانے کی وجہ سے) وہ اِتّصال جاتا رہتا ہے۔ اور بعد صدور من الشمس شعاعوں کو قمر کے ساتھ حاصل ہوجاتا ہے۔

پر وہی شعاعیں بعد اتصال جب قمر سے صادر ہوکر کسی اور طرف کو جائیں تو پھر قمر سے انفصال ممکن نہیں (کیونکہ اب وہ مصدر نور ہے اور مصدر سے صادر جُدا نہیں ہوسکتا) ہاں زمین وغیرہ اُن اشیاء سے اُن کا انفصال ممکن ہوگا۔ جن کی طرف قمر سے صادر ہوکر جاتی ہیں۔ چنانچہ قمر وزمین وغیرہ میں اگر کوئی جسم کثیف حائل ہوجاتا ہے تو وہ شاعیں زمین وغیرہ ہی سے جدا ہوجاتی ہیں۔ پر قمر کے ساتھ اُسی طرح چسپاں رہتی ہیں جیسے درصورتے کہ قمر اور آفتاب کے بیچ میں کوئی جسمِ کثیف آجائے تو قمر سے شعاعیں منفصل ہوجاتی ہیں۔ پر آفتاب سے منفصل نہیں ہوتیں۔

الغرض ذاتِ باری (تعالیٰ شانہٗ) اور ذوات مخلوقات میں فرقِ قِدَم وحدوث ولوازمِ قِدَم وحدوث ہے۔ ﴿لوازم سے صفات مراد ہیں یعنی ذات باری کے ساتھ اس کی صفات بھی قدیم ہیں اور مخلوقات کی ذوات بھی حادث اور ان کی صفات بھی حادث۔ مگر اس فرق سے وجود کی موصوفیت میں فرق نہیں پڑتا۔﴾ مگر یہ فرق ایسا ہے جیسا آفتاب اور اُس کے عکس میں یا اصل اور تصویر میں ہوا کرتا ہے۔ یعنی عکسِ آفتاب بہ نسبت آفتاب متاخر الوجود اور نیز (اُس میں) وہ عظمت وشان بھی نہیں جو آفتاب میں ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس تصاویر کاغذی کو خیال کر لیجئے۔

مگر اس سے اس بات میں کچھ فرق نہیں آیا کہ جیسے آفتاب مصدر انوار تھا ،ایسے ہی عکس آفتاب بھی مصدرِ عکوسِ انوار ہے۔ یا جیسے صورت یوسفی مثلاً دِل ربائے عالم تھی، تصویرِ یوسفی میں بھی وہی دِل بَری کی صورت ہے۔﴿ کیونکہ تصویر میں وجود اپنی خصوصیات سے معرّٰی نہیں ہوا۔ ان جملہ امثلۂ مذکورہ سے حکماء پر یہ حجت قائم کرنا مقصود ہے کہ مرتبۂ صفات کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز اس مرتبہ کی مصدریت بھی بہ دلائل عقلیہ و مشاہدات ظاہرہ جلیہ جو مذکور ہوئے ثابت ہے۔ ابھی یہی بحث بہ مقابلۂ حکماء چل رہی ہے کچھ اور آگے بڑھے گی، فرماتے ہیں۔ سو ایسے ہی الخ﴾ سو ایسے ہی (جیسا کہ تصویر یوسفی اصل وجود سے متاخر ہے) اس تاخُّرِ وجود سے جو حادث کو بہ نسبتِ قدیم لازم ہے اور اس حقارت وذلت سے جو مخلوقات کو بہ وجہ احتیاج بہ نسبت خالقِ غنی حاصل ہے، اس میں فرق نہیں آسکتا کہ ''ذاتِ واجب'' فی الحقیقت مصدر اوّل ہے (تجلی اَوّل کے لئے) کیونکہ وہ تجلّی جو (اس سے صادر ہوئی اور اب خود) مصدر معلوم ہوتی ہے (وجود منبسط کے لئے) وہ بھی اسی (ذاتِ واجب کا) پرتو ہے۔

یاں یوں کہئے کہ تجلیِ اَوّل یعنی وہ تجلّی جو بہ نسبتِ ذاتِ بابرکات بہ منزلہ مرکزِ دائرہ اور مسمّٰی بہ اِسم موجود و اِسم جمیل اُس کو قرار دیا ہے (یعنی موصوف بہ صفتِ وجود اور موصوف بہ صفتِ جمال) اگر مصدرِ صفات واجب ہے ﴿بایں معنی کہ ان اُصولِ صفات (شیون) سے جو ذاتِ واجب کا عین ہیں یہ صفات متفرع ہوئیں جس طرح آم کی گُٹھلی میں برگ وشاخ وغیرہ سب کے اُصول پنہاں ہوتے ہیں، پھر اُن سے متفرع ہو کر درخت بن جاتا ہے۔ اس درخت سے جو پتے پھول پھل وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں سب اس درخت ہی کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ گُٹھلی کا پھل گُٹھلی کے پتے اور پھول کوئی نہیں کہتا۔ اگر چہ اصل اور مصدر وہی ہے۔﴾ تو ذاتِ ممکن مصدرِ صفاتِ ممکنہ ہے۔ ﴿ذاتِ ممکن کے مصدرِ صفات ہونے کی تشریح: ذاتِ ممکن سے مراد ہے کسی فرد کی ماہیت یعنی ماہیت نوعیہ مع ممیزات مثلاً زید کی ذات حیوان ناطق مع تشخص ہے (جس سے وہ دوسرے افراد انسانی سے متمیز ہوتا ہے۔) یہ

بتانا مقصود ہے کہ مثلاً یہ ذاتِ زید اُس کی صفاتِ علم وسمع وبصر اور قدرت وغیرہ کے لئے مَصْدر ہے۔ (اس کی ان سب صفات کو صفاتِ ممکنہ کہا جائے گا) ﴾اور کیوں نہ ہو۔ آخر ممکنات اور مخلوقات بتمامہا عکوسِ تجلّیات ذاتِ بابرکات ہیں۔

وجہ اُس کی یہ ہے کہ یہ ظہورِ آثارِ علم وقدرت جو بالبداہت مخلوقات میں مشہود ہے بے اس کے متصور نہیں کہ عکوسِ علم وقدرت وغیرہ صفات کار پردازِ آثار مذکورہ ہوں۔ ﴿یعنی علم وقدرتِ انسانی کے آثار جو ہم دیکھ رہے ہیں کہ بڑی بڑی مشینیں، ریلیں، ہوائی جہاز، میزائل، راکٹ، سیاروں کی رفتار اور ان کی ماہیات وغیرہ ہزاروں چیزیں انسان کے احاطہ علم و قدرت میں مشاہدہ ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ انسان کے علم وقدرتِ ذاتیہ کے نتائج نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب علم وقدرت خداوندی کے عکوس کا شاہکار ہیں۔ جن کا فیضان روزمرہ ہوتا رہتا ہے۔﴾

کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ دائرہ کے احکام آثار دائرہ ہی میں پائے جاتے ہیں، مثلث اور مربع میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ اور مثلث ومربع وغیرہ کے احکام و آثار مثلث، مربع وغیرہ ہی میں پائے جاتے ہیں دائرے میں اُن کا تحقق اور ظہور ممکن نہیں۔ غرض آثار واحکام بہ نسبت مؤثر ومحکوم علیہ لوازم ذات ہوتے ہیں۔ ﴿مثلاً دائرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ ایک خط مستدیر سے گھری ہوئی شکل ہوتا ہے۔ اُس کے آثار میں سے یہ ہے کہ مرکز سے محیط تک جتنے خطوط کھینچے جائیں سب برابر ہوں یہ باتیں مثلث اور مربع میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یا مثلث کا حکم یہ ہے کہ وہ ایسی شکل ہے جو تین خطوط سے گھری ہوئی ہو، اُس کے آثار میں سے ایک یہ ہے کہ اُس کے دو خط مل کر تیسرے خط سے بڑے ہوتے ہیں۔ یہ باتیں دائرے میں کہاں مل سکتی ہیں۔ یہ مثلث کی لوازم ذات ہیں جس طرح وہ احکام دائرے کے لوازمِ ذات ہیں۔ اسی طرح جو خصوصیاتِ ذات ممکن ہیں وہ اسی کے لوازم میں سے ہوں گی اور جو خصوصیاتِ وجود ہیں جس نے ذات ممکنہ کے ساتھ منضم ہو کر اس کو موجود بنا دیا وہ وجود کے لوازم میں سے محسوب ہوں گے۔ اگرچہ اُن کا مصدر وہ ذات محسوس ہوتی ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیونکر سمجھا جائے کہ یہ صفات لوازمِ ذاتِ ممکن میں سے ہیں اور یہ صفات لوازمِ

موجود میں سے اس کا معیار قائم کرتے ہیں۔ ﴾ اور ظاہر ہے کہ اختلافِ لوازم ذات دلیل اختلاف ملزوم اور اتحادِ لوازم ذات دلیل اتحادِ ملزوم ہوتا ہے۔ چنانچہ تمام اہل عقل بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں اور عقل سلیم بھی اس پر شاہد ہے۔ ﴿ اگر آپ کے سامنے دائرہ اور مثلث تو نہیں مگر اُن کے لوازم کی نشان دہی ہو رہی ہے تو آپ اختلافِ لوازم سے دائرہ اور مثلث کا کھوج لگا سکتے ہیں۔ اب ایک اُصول معلوم ہو گیا جس سے اُن صفات کا جو ذات سے صادر ہو رہی ہیں اصلِ منشاء معلوم ہو سکتا ہے اور آپ اُن کا تجزیہ کر کے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ فلاں فلاں صفات وجود کی طرف سے آئی ہیں اور فلاں فلاں اس ذات یعنی مظہرِ حقیقت عدمیہ کی طرف سے، چونکہ صفات وجودیہ کے ساتھ عدمیہ کا اختلاط ہو جاتا ہے تو تجزیہ میں دقت ہو جاتی ہے۔ اس لئے آگے مثالوں کے ذریعہ سے اس کی مزید توضیح فرماتے ہیں۔ ﴾

اگر ہنوز تأمل ہو تو سُن لیجئے ''لوازمِ ذات'' اور ''لوازمِ وجود'' میں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ لوازمِ ذات اور آثارِ ذاتیہ تو ذاتِ ملزومِ مؤثر سے صادر ہوتے ہیں، اور لوازمِ وجود و آثارِ وجود، ذواتِ وجود سے۔ ﴿ ذواتِ وجود میں کائنات کی وہ سب چیزیں داخل ہیں جو وجود کے اتصال سے موجود ہوئیں، اور ان کی موجودیت سے وجود کا مفہوم یعنی اثرِ وجود کا علم ہوتا ہے اور اس کے لوازم میں سے ہیں۔ صفاتِ وجود جیسے علم، ارادہ، قدرت، جو اگرچہ اس مرتبہٴ امکان میں آ کر علم ممکن، ارادۂ ممکنہ قدرت ممکنہ وغیرہ کہلائیں گے۔ مگر اُن کی اصل تو وہی رہے گی جو وجودِ ممکن کی اصل ہے۔ آگے خود اس کی توضیح فرمائیں گے۔ ﴾

غرض لوازمِ و آثارِ وجود لوازمِ ذات وجود اور آثارِ ذات وجود ہوتے ہیں۔ ﴿

اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ لوازم و آثارِ وجود لوازم وجود، اور لوازم و آثارِ ذاتِ موجودہ لوازم و آثارِ ذات ہوتے ہیں۔ یعنی وجود ممکن کے لوازم و آثار اگرچہ ذات ممکنہ میں مشاہدہ ہوتے ہیں مگر اُن کی اصل وہی لوازم ہیں جو اصل وجود کے ہیں۔ (غلطی کتابت نے اہمال پیدا کر دیا ہے)۔ آگے بعض ایسے اشکالات کے زائل کرنے کی جانب متوجہ ہوتے ہیں جو آثار وجود و صفات ممکنہ کے اختلاط سے اشتباہ پیدا کر دیتے ہیں کہ اُن کا صدور ذات ممکن سے سمجھا جائے یا حضرت وجود کی

جانب سے۔ جیسا آگ کی حرارت اور پانی کی برودت جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں، فرماتے ہیں پر جیسے نورِ آفتاب...... الخ ﴾ پر، جیسے نورِ آفتاب جو آفتاب سے صادر ہوتا ہے، مختلف رنگ کے آئینوں میں آکر مختلف رنگوں میں ظہور کرتا ہے۔ اور مختلف شکل کے روشن دانوں میں سے گذر کر اور صحنوں میں آکر مختلف شکلوں میں نمایاں ہوتا ہے، ایسے ہی لوازم و آثارِ وجود گو وجودِ مطلق سے صادر ہوتے ہیں پر قوابلِ مختلفہ یعنی ذوات و ماہیاتِ مختلفہ میں آکر اُن کے انداز مختلف ہو جاتے ہیں۔

سو یہ فرقِ حرارتِ آتش و برودتِ آب مثلاً اسی قسم کا ہے جیسا فرقِ الوان و اشکالِ انوار صورِ مفروضہ (روشن دانوں اور صحنوں) میں ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ تضاد ہے (کہ ایک صورت میں دوسری سے مختلف ہے) تو وہاں (یعنی آب و آتش میں) بھی یہی تضاد ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور پھر یوں ہی کہتے ہیں کہ روشن دانوں اور آئینوں کا نور بھی آفتاب ہی سے صادر ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لوازمِ وجود گو ماہیاتِ مختلفہ میں آکر مختلف اندازوں میں ظہور کریں، پر قطعِ نظر اُن اندازوں کے اصل لوازم مذکورہ (آئینوں کے مختلف الوان اور روشن دانوں کی اشکال، صحنوں کی دھوپوں کی مربع، مستطیل وغیرہ (اشکال) ذات وجود ہی سے صادر ہوتی ہیں۔

وجہ اشتباہ لوازم وجود بالوازمِ ماہیت

ہاں یوں کہیے کہ اختلافِ مذکور کی بناء ترکّبِ لوازمِ وجود ولوازمِ ماہیت پر ہے۔ یعنی لوازمِ وجود اور لوازمِ ماہیت دونوں بہم ہو کر (یعنی جمع ہو کر) ایک نیا رنگ دِکھلاتے ہیں۔ جیسے بے اجتماع نور و شکلِ روشن دان و رنگ، و رنگِ آئینہ نورِ متشکل اور نورِ رنگین کے حصول کی کوئی صورت نہیں، ایسے ہی اختلافِ صفات وجود یہ، بے اجتماعِ لوازمِ وجود ولوازمِ ماہیت ممکن نہیں۔ القصہ لوازم کی دو قسمیں ہیں، ایک لازم ماہیتِ وجود، دوسرا لازم ماہیتِ موجودہ۔

لوازم کے دوقسموں میں منحصر ہونے کی وجہ

انحصار کی وجہ اس سے زیادہ اور کیا ہوگی کہ کارخانۂ وجود میں خود وجود ہے یا ماہیاتِ موجودہ۔ مگر ہر چہ بادا باد جس کا لازم ہوگا اُس سے اُس کا صادر ہونا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم کی کوئی صورت نہیں۔ ﴿یعنی جو صفت لازمۂ وجود ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی وجود ہی سے ہو، اور جو صفت لازمۂ ماہیت ہوگی تو ضروری ہے کہ اُس کا صدور بھی ماہیت ہی سے ہو۔﴾ چنانچہ چند اوراق پہلے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ بہ حیثیت صدور ہی (صفتِ لازمہ کا اپنے ملزوم سے) اتصال ہوتا ہے، ورنہ انفصال ممکن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انفصال ہوا تو پھر لزوم کہاں۔ مگر جب یہ ٹھہری کہ لوازمِ ماہیت تو ماہیت سے صادر ہوتے ہیں اور لوازمِ وجود خود وجود سے تو پھر اس کا تسلیم کرنا بھی لازم ہے کہ لوازمِ ماہیات لوازمِ وجود نہ ہوں اور لوازمِ وجود لوازمِ ماہیات نہ ہوں۔

ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کے لوازم نہیں ہو سکتے

اور ایک ماہیت کے لوازم دوسری ماہیت کی نسبت لازم نہ ہو سکیں۔ کیونکہ جب لازم ''صادر'' کا نام ہوا اور مصادر میں تباین ہے (کیونکہ ہر مصدر دوسرے مصدر سے متبیّن اور ممتاز ہوتا ہے۔) تو بالضرور صادرات میں بھی تباین ضروری ہے۔ ورنہ درصورتِ اتحادِ لوازم یہ لازم آئے گا کہ مصادر میں بھی اتحاد ہو، تباین نہ ہو۔ کیونکہ صدور تو بے اس کے ممکن ہی نہیں کہ اوّل صادر مصدر میں مخفی و مستتر ہو۔ اور پھر جب صدورِ اوصاف کو لزوم ضرور ہوا تو یوں ہی کہنا پڑے گا کہ صادر، درحقیقت مصدر ہی کا پھیلاؤ اور ظہور ہے۔ سو اگر صادروں میں اتحاد ہے ﴿کہ ایک صفت جو ایک مصدر سے صادر ہو رہی ہے وہی صفت دوسرے مصدر سے بھی صادر ہو رہی ہو۔﴾ تو یہاں (یعنی مصدروں میں) اتحاد پہلے ہوگا۔ اور اُن (صادروں) میں اختلاف اور تعدُّد اور تباین ہے تو یہاں (یعنی مصدروں میں) اختلاف اور تعدُّد اور تباین پہلے ہوگا۔

غرض اختلافِ آثار ذاتیہ ولوازم ذات، دلیل اختلافِ مؤثرات وملزومات ہے۔

اوراتحادِ لوازم وآثار ذاتیہ دلیل اتحادِ مؤثرات وملزومات ﴿اب ایک منطقی اشکال کے جواب کی طرف توجہ فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ برہانِ اِنّی یعنی جس میں معلول سے علت کا اثبات کیا جاتا ہے اُس کا نتیجہ ظنّی ہوتا ہے (اور جس برہان میں علت سے معلول کا اثبات ہوتا ہے اس کو بُرہانِ لِمّی کہتے ہیں اس کا نتیجہ یقینی ہوتا ہے) اور یہ آپ کی دلیل جس میں لوازم وآثار سے آپ اُن کے ملزومات جدا جدا، اور اُن کے الگ الگ خصائص ثابت کررہے ہیں بُرہانِ اِنّی ہے جس کا نتیجہ یقینی نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اوراحتمال.....الخ﴾ اور ''احتمال عمومِ لازم واثر'' پر عدم انتاجِ دلیل اِنّی اسی وقت تک ہے جب تک لازم اور اثر کا لازم ذاتی اور اثر ذاتی ہونا نہ معلوم ہو۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ دلیل اِنّی کا غیر یقینی ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ معلول (یالازم واثر) میں عموم کا احتمال ہو کہ وہ لازم کسی اور شے کا ملزوم یا وہ اثر کسی اور مؤثر کا بھی ہوسکتا ہے۔ لیکن جب یہ بات ثابت ہوجائے کہ یہ لازم، لازم ذاتی ہے اور یہ اثر، اثرِ ذاتی، تو علت (یا ملزوم یا مؤثر) میں عموم کا احتمال باقی نہیں رہتا اس لئے اب اس کا انتاج بھی دلیل لِمّی کی طرح یقینی بن جائے گا۔﴾

مخلوقات کی صفاتِ وجودیہ کو صفاتِ حق کے عکوس اور اُن کی تصاویر ماننا پڑے گا

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قبل وجود مخلوقات بھی صفاتِ باری موجود تھیں اور خداوندِ عالم قبلِ ایجاد عالم بھی موصوف بہ صفاتِ کمال تھا۔ اور کیوں نہ ہو، عالم میں جو کچھ ہے وہ فیض جناب باری ہے۔ اگر اس میں پہلے سے یہ کمالات نہ ہوتے تو مخلوقات میں یہ کمالات کہاں سے آتے۔ بالجملہ صفاتِ باری، قبل وجود عالم ذات باری تعالیٰ کو لازم تھیں اور پھر تمام صفات باہم متمائز اور ایک دوسرے سے متمیز ﴿اگر چہ یہ تمایز اور تمیز تجلیِ اَوّل میں ہوا۔ مرتبہَ ذات میں تمیز نہیں تھا جس کا ثبوت گذر چکا ہے مگر وہ بھی عین ذات ہے، غیر نہیں، دوسرے شیون جو کہ اُصولِ صفات ہیں وہ تجلی اَوّل یعنی مرتبہَ

تفصیل سے بھی پہلے عین ذات تھیں۔ اس لئے ذات باری جل شانہ کو صفات کا لزوم محلِ نظر نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ صفات کا موصوف ازراہِ اَدب تجلیِ اَوّل کو قرار دیا جاتا ہے۔ ذات مقدس کو اُن کا محکوم علیہ نہیں بنایا جاتا۔ جیسا کہ اس سے پہلے اس پر مدلّل کلام گذر چکا ہے اور آگے بھی اجمالاً فرمارہے ہیں۔ ﴾ اس صورت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک کے احکام اور آثار دوسری صفت سے نمودار ہوں۔ پھر جس صورت میں مخلوقات میں وہ احکام اور آثار پائے جاتے ہوں تو بایں نظر کہ مخلوقات حادث ہیں، قدیم نہیں، یہی کہنا پڑے گا کہ مظاہرِ آثار ولوازمِ مذکورہ یا عکوسِ صفات ہیں یا اُن کی تصاویر۔

فرق مراتب کا لحاظ ضروری ہے

ہاں یہ مسلّم کہ جیسے نقوشِ کاغذ اَلفاظِ زبانی پر منطبق، اور الفاظ صورِ معانی پر منطبق ہیں۔ اور اس وجہ سے نقوش کو تصویرِ اَلفاظ اور اَلفاظ کو تصویرِ معانی کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ تصویر میں بھی انطباق ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے۔

مگر بایں ہمہ (یہ تفاوتِ مراتب پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے کہ) ایک آنکھوں سے نظر آئے (یعنی نقوشِ اَلفاظ) اور ایک کانوں سے سُنائی دے (یعنی اَلفاظ) اور ایک عقل سے سمجھ میں آئے (یعنی معانی) اور اس وجہ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نقوش کو اَلفاظ سے کیا نسبت، اور اَلفاظ کو معانی سے کیا نسبت۔ ایسے ہی باوجود انطباق مذکور، بوجہ تباین قِدَم وحدوث ولوازِم قِدَم وحدوث یہی کہنا پڑے گا۔

چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

﴿ قِدَم وحدوث کا تباین عیاں ہے۔ لوازم قِدَم ہیں ذات کا غنی اور اپنی جملہ صفاتِ کمال کا خود مالک ہونا اور لوازمِ حدوث ہیں ذاتِ حادث کا اپنے وجود اور جملہ صفات میں محتاج ہونا۔ دونوں میں تباین ظاہر ہے۔ ﴾

خیر یہ قصہ تو طویل ہے۔ اصل مطلب یہ ہے کہ بعد انطباقِ مذکور فرقِ قِدَم وحدوث سے یہ فرق نہیں ہوسکتا کہ صفاتِ باری تو ذات باری سے صادر ہوں اور صفاتِ ممکنات و

ذاتِ ممکنات سے صادر نہ ہوں۔اور جب یہ ٹھہری تو پھر اَصل صفات کو ہر جگہ ذات موصوف میں ماننا پڑے گا پر اطلاقِ اسماءِ صفات مرتبہٗ ذات موصوف پر کہیں جائز نہ ہوگا۔

نتیجہ بحث

سو یہ حکماء یونان کا مرتبہٗ ذاتِ باری پر اطلاق اسماء صفات کرنا اور اس بات میں صفاتِ باری اور صفاتِ ممکنات میں فرق کرنا دونوں غلط ہوں گے۔

حکماء یونان کے صفات باری تعالیٰ میں مرتبہ صدور سے انکار کرنے پر مفصل کلام

علیٰ ہذا القیاس صفاتِ باری عزاسمہٗ میں مرتبہٗ صدور کا اِنکار کرنا بھی اُن کی غلط فہمی کی دلیل ہے۔توضیح اس مقال کی یہ ہے کہ بناءِ حدوث عروض پر ہے۔یعنی وجودِ خالق جل جلالہٗ اور کمالاتِ وجودِ خالق تعالیٰ شانہٗ اگر ذاتِ ممکنات پر عارض نہیں، تو یا وجودِ وکمالاتِ وجودِ ممکنات، خانہ زاد ممکنات ہوں گے، یا نہ ہوں گے۔

اگر خانہ زاد کہیۓ تو قِدَم ممکنات لازم آتا ہے۔کیونکہ بناءِ قِدَم وجود وکمالاتِ وجودِ خالق اسی پر ہے کہ اللہ تعالیٰ میں یہ سب خانہ زاد ہیں۔چنانچہ اہلِ فہم کے لئے تقریراتِ گذشتہ اس باب میں کافی ہیں۔

اور (اگر) خانہ زاد نہ کہیۓ اور عروض یعنی عطارِ خارجی بھی تسلیم نہ کیجئے تو پھر ممکنات کے وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی صورت نہیں۔کیونکہ کسی شے کے کہیں ہونے کی یہی دو صورتیں تھیں، خانہ زاد ہو یا عطاءِ غیر۔جب دونوں نہیں تو پھر ممکنات کے وجود اور اُن کے کمالاتِ وجودیہ کی کون سی صورت رہ گئی۔اس لئے خواہ مخواہ عروض کا اِقرار کرنا پڑے گا۔اور جب عروض کا اقرار کیا تو پھر مرتبہٗ صدور کا آپ اِقرار لازم ہوگا۔

بعد اِقرارِ عروض مرتبہ صدور کا تسلیم کرنا کیوں ضروری ہے

کیونکہ جب عروض ہے اور صدور نہیں تو پھر موصوفِ اصلی ہی کو معروضات پر

عارض ماننا پڑے گا۔ اوراس وجہ سے خواہ مخواہ معروضات پر اطلاقِ موصوفات اصلیہ کا صحیح ہونا واجب التسلیم ہوگا۔﴿ مطلب یہ ہے کہ عروضِ صفات کے اقرار کے بعد مرتبۂ صفات کے صدور سے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔ اگر پھر بھی مرتبۂ صفات کے صدور سے اِنکار کیا جائے گا تو پھر اُن صفات کے موصوف اصلی یعنی ذات باری تعالیٰ کو ممکنات پر عارض ماننا پڑے گا تاکہ ممکنات میں کمالات وجودیہ کے آنے کی کوئی صورت نکلے۔ لیکن اس کا انجام یہ ہوگا کہ ان معروضات ذاتِ باری تعالیٰ یعنی ممکنات کو اب موصوف باصفاتِ اصلیہ تسلیم کرنا پڑے گا۔﴾

مگر کون نہیں جانتا کہ ممکنات پر اطلاقِ واجب، اور کشتی نشینوں پر اطلاقِ کشتی، اور زمین منور پر اطلاقِ شمس وقمر کسی طرح رَوا نہیں۔

الغرض مرتبۂ صدور کا تسلیم کرنا اہل عقل کے ذمہ تمام موصوفات میں ضروری ہے وہ موصوفات ازقسم واجب ہوں یا ازقسمِ ممکن۔

صفات کو لاعین ولاغیر کہنے کی وجہ

اور چونکہ مرتبۂ صدور میں دو اعتبار ہیں، ایک اعتبارِ اصل جس پر مدار کارسازیٔ صفات ہوتا ہے، اور وہ اصل موصوف میں بہ درجۂ اولیٰ اور اوّل ہوتی ہے اور دوسرا اعتبارِ تنزُّل جس پر مدارِ اطلاق۔ اسماءِ صفات ہے، تو اَب اگر صفات اَصلیہ صادرہ کو لاغیر موصوف کہیں تب صحیح ہے اور لاعین موصوف کہیں تب صحیح ہے۔﴿ حضرت مجدد اَلف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اکابر یہ وجہ لکھتے ہیں کہ صفات کا تعقل ذات سے جُدا ہوتا ہے، اس لئے لاعین کہا جاتا ہے، اور اُن کا تحقق ذات سے جُدا اور مستقل نہیں اس لئے لاغیر کہا جاتا ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے شؤنِ ذات کے پیشِ نظر لاغیر فرمایا اور مرتبۂ تَنَزُّل کو اصل موصوف دیکھ کر اُن کو مرتبۂ ذات سے لاعین قرار دیا۔ و للناس فیما یعشقون مذاھبُ۔﴾

غرض حکماءِ یونان کا یہ قول کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین ذاتِ باری ہیں، اور اس وجہ سے مرتبۂ ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاقِ اسماء صفات کرنا اور مرتبۂ صدور سے اِنکار کرنا اور اس اَمر (یعنی مرتبۂ صدور میں واجب اور ممکن میں فرق کرنا سراسر غلط ہے۔

معتزلہ کے اس قول کا رَد کہ ذات، صفات سے معرّٰی ہے اور لحوق صفات سے اس کی تکمیل ہوتی ہے

مگر جیسے حکماء کا یہ قول غلط ہے، ایسا ہی معتزلیوں کا یہ قول بھی غلط ہے کہ مرتبۂ ذاتِ محض معرّٰے ہے، لحوق صفات سے اُس کی تکمیل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں صفاتِ کمالیہ خانہ زادِ ذات نہ ہوں گی،، بلکہ عطاء غیر ہوں گی۔

اور چونکہ صفاتِ کمالیہ کا صفات وجودیہ ہونا ظاہر ہے۔ اور صفات وجودیہ کا لازمِ ذاتِ وجود ہونا ان اوراق میں ظاہر ہو چکا ہے۔ تو یہ بھی اس کے ساتھ ماننا پڑے گا کہ وجود جناب خداوندی بھی عطاءِ غیر ہے اور اس لئے بجائے خداوندی خدائی بندگی کا اقرار لازم ہوگا۔ نعوذ باللہ من امثال ہذہ الخرافات۔

مسلکِ حق پر تنبیہ

صحیح یہ ہے کہ مرتبہ صدور واجب التسلیم ہے، اور پھر اس پر مرتبہ ذاتِ محض معرّٰے نہیں، بلکہ اصل صفات مرتبۂ ذات میں مرتبۂ صفات سے بھی بڑھ کر ہیں اور اس لئے اطلاقِ اسماءِ صفات مرتبۂ ذات پر جائز نہیں، بلکہ اس میں اُس کی توہین ہے۔

اور وجہ اس کی وہی ہے کہ اطلاق اسماءِ صفات میں اُس کی پر نظر ہے جو بوجہ تنزُّلِ صفات بہ نسبت مرتبۂ ذات، مرتبۂ صفات میں ہونا ضروری ہے۔

سو یہی وجہ ہے کہ تجلیِ اوّل سے پہلے اطلاق اسم موجود اور اِسمِ جمیل بھی درست نہیں ہاں اُس مرتبہ پر (یعنی تجلیِ اوّل پر) اطلاق اسم جمیل اور اطلاق اسم موجود دونوں درست، بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ جیسے شکلِ آفتاب مبدأ انوارِ صادرہ ہے، یعنی شروع نور اُس شکل سے ہے ایسے ہر موصوف میں شکلِ موصوف مبداءِ صفاتِ صادرہ ہوتی ہے۔ سو اگر اس مبداء پر اِطلاقِ اسماء مذکورہ روا نہ ہو تو پھر وسط اور منتہٰی پر کاہے کو یہ اطلاق رَوا ہوگا۔ ﴿مقصد یہ ہے کہ شکل سے مرتبۂ صفات کی ابتداء ہوتی ہے۔ اس مثال سے

سمجھئے کہ میدانِ جنگ میں دو فریق برسرِ پیکار ہیں جو اسلحہ سے مسلح ہیں، اُن کے پاس رائفلیں بھی ہیں، توپیں بھی ہیں اور مشین گنیں بھی، ٹینک بھی ہیں اور ہوائی جہاز اور بم بھی، تلواریں اور بھالے بھی ہیں کہ دست بہ دست مقابلہ ہو جائے تو کام آسکیں، وغیرہ ذلک۔ ان میں جنگ شروع ہوئی تو کوئی قاتل بنا اور کوئی مقتول، کوئی ضارب بنا کوئی مضروب، رائفلوں سے گولیاں چل رہی ہیں، توپیں اور مشینیں بھی گولے اور آگ برسا رہی ہیں۔ ہوائی جہاز بمباری میں موقع بہ موقع مصروف ہیں، بالآخر ضارب و مضروب اور جارح و مجروح اور قاتل و مقتول بنتے بنتے ایک فریق فاتح قرار پایا اور دوسرا شکست خوردہ اور مفتوح۔ اب غور کیجئے اس پورے میدان کارزار میں دونوں طرف ذات کے مرتبہ میں سوائے جسم کے اور کیا ہے۔ جن کو سپاہی کہا جا رہا ہے وہ بھی ایک جسم ہیں، رائفلیں، توپیں، مشین گنیں، ٹینک، ہوائی جہاز اور بم، تلوار، بھالے وغیرہ جو کچھ بھی ہیں سب جسم ہیں۔ لیکن جب تک ان اجسام کو اشکال عارض نہ ہوئی تھیں تو نہ کوئی مرد کارزار اور سپاہی تھا، نہ کوئی رائفل اور گن مشین اور توپ وغیرہ۔ نہ کوئی قاتل، نہ مقتول، نہ فاتح اور مفتوح۔ الغرض! اس قیامت خیز معرکے کی ساری بنیاد اَشکال پر ہے۔ ایک جسم ''شکل اِنسان'' عارض ہونے سے اِنسان کہلایا۔ ایک رائفل کی شکل کا معروض بن کر رائفل بنا۔ توپیں ، مشین گنیں وغیرہ جو کچھ بھی ہیں وہ سب خاص خاص اشکال کے جسم کو عارض ہونے سے وجود میں آئیں۔ جب جسم پر اشکال کے عروض کے بعد یہ تمام مسمّٰی وجود میں آگئے تو اَب اُن کی کار گزاری پر نظر کیجئے۔ یعنی معرکۂ کارزار میں جو قتال برپا ہوا یہ سب کچھ صفات کی باہمی آویزش کا کارنامہ ہے، لیکن صفات کے وجود میں آنے کی ابتداء اشکال سے ہوئی یعنی جو ہلاکت خیزی کی صفات اسلحہ میں یا اسلحہ استعمال کرنے والوں میں آئیں وہ سب جسم کو خاص خاص اشکال عارض ہونے کے بعد آئیں۔ اس مرتبۂ عروض سے پہلے نہ رائفل کوئی شے تھی، نہ گولی اور بارود کا کوئی مفہوم تھا، نہ ٹینک کا اطلاق کسی جسم پر آسکتا تھا، نہ ہوائی جہاز کہنا کسی جسم کو جائز ہو سکتا تھا۔ نہ کسی کو قاتل کہا جا سکتا تھا، نہ مقتول، نہ فاتح، نہ مفتوح۔ یہ سارا کھیل صفات کا ہے، جس کا مبداء شکل ہے اسی پر قیاس کر لیا جائے کہ جس طرح جسم پر صفات مذکورہ کے عارض ہونے سے پہلے جسم کے لئے کسی اسم اور اس کی صفات کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اسی طرح اس تجلّی صفات سے پہلے مرتبۂ ذات میں کسی اسم اور صفت کا تصوُّر نہ ہوگا۔ ﴿

مگر یہ ہے تو پھر تجلیِ اَوّل پر اطلاق اسماءِ صادرہ من التجلی (جیسے اَوّل، آخر، ظاہر، باطن، جمیل) بالضرور ضروری ہوگا۔ کیونکہ تجلیِ مذکور مبداء صفاتِ صادرہ ہے۔ چنانچہ ملاحظہ فرمایانِ اَوراقِ گذشتہ کو یہ مضمون خود بہ خود منکشف ہوگیا ہوگا۔

ظہور اور صدور کے فرق کا بیان

مگر اِتنی بات ملحوظِ خاطر اہلِ نظر رہے کہ صدور اور چیز ہے، اور ظہور اور چیز ہے۔ صدور کے لئے ظہور لازم ہے، پر ظہور کو صدور ضرور نہیں۔ ظہور فقط اتنی بات کا خواستگار ہے کہ مُدرَک ہو سکے، پر صدور کے لئے علاوہ قابلیتِ ادراک امکانِ تعدّی بھی چاہیے۔ یعنی کسی چیز پر عروض بھی ہو سکے۔ اگر یہ فرق بہ مقتضائے وضع ہے (یعنی الفاظ صدور و عروض کی وضع کے تقاضے کی بناء پر ہے) چنانچہ ذوقِ عربیت اس پر شاہد ہے، تب تو خیر، ورنہ اِصطلاح میں تو کچھ حرج نہیں۔ اگر یہ فرق مقتضائے وضعِ اَوّل نہ تھا تو اب ہم اپنی اصطلاح میں ظہور و صدور میں یہ فرق کرتے ہیں۔

اور پھر بطورِ مثال یہ عرض کرتے ہیں۔ حسن و قبح و شکل و صورت و سطوح (ہر جسم کے اُوپر کی تہ جو نظر کے سامنے ہوتی ہے سطح ہے۔ سطوح جمع) اَجسام میں تو ظہور ہے صدور نہیں۔ کیونکہ مُدرَک تو ہوتے ہیں۔ پر کسی مفعول اور معروض کی طرح تعدّی اور عروض نہیں ہوتا۔ اور ''نورِ آفتاب'' اور حرارت آتش میں ظہور تو تھا ہی صدور بھی ہے۔ اس لئے کہ علاوہ احساس و ادراک جو شرطِ ظہور ہے تعدّی بھی موجود ہے، نورِ آفتاب در و دیوار، اور اَشجار و کہسار پر عارض اور واقع بھی ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ مثل حُسن و قبح وغیرہ اوصاف لازمہ اپنے موصوف سے آگے نہ بڑھے، اُسی تک رہے۔

تجلیِ اَوّل میں ظہور ہے اور صادرِ اَوّل میں صدور

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ تجلیِ اَوّل میں تو فقط ظہور ہے صدور نہیں، اور صادرِ اَوّل میں علاوہ ظہور مذکور صدور بھی موجود ہے۔ کیونکہ تجلیِ اَوّل تو بہ منزلہ شکل آفتاب ہے جو آفتاب سے متعدّی نہیں ہوتی، آفتاب ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے۔

اور صادر اوّل (وجود منبسط مبداء صفات) بہ منزلۂ نورِ آفتاب ہے، جو آفتاب سے صادر ہو کر زمین وغیرہ تک بھی پہنچتا ہے۔ اس لئے تجلیِ اوّل کو اگر جمیل کہیے تو بجا ہے۔ اور صادرِ اوّل کو "مالک" اور "نافع" اور "ضار" کہیے تو زیبا ہے۔ وہاں بہ وجۂ ظہور وفراہمی جملہ محامد، سامان جمال موجود ہے، اور یہاں بہ وجہ اِعطاء وسلبِ وجود و کمالاتِ وجود ونفع وضرر اور آثار، مالکیت متحقق۔

تجلیِ اوّل کو باعتبار صادرِ اوّل مالک ومَلِک وغیرہ کہہ سکتے ہیں

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ صدور کو لزوم ضرور ہے (جس طرح نور شمس کی شعاعوں کا لزوم نورِ شمس کے ساتھ) اور وقوع میں امکان انفصال یقینی (جیسے شعاعوں کے زمین وغیرہ پر وقوع میں ہوتا ہے)۔

چنانچہ اوراق گزشتہ میں اس کی تحقیق سے فراغت کُلّی حاصل ہو چکی ہے۔ پر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وقتِ تعدّی بوجہ صدور مذکور مصدر کی طرف سے عطاء وصفِ صادر ہوتی ہے، اور وقتِ انفصال اُسی وصفِ صادر کا انفصال ہو جاتا ہے جو مصدر کو لازم رہتا ہے تو خواہ مخواہ یہ کہنا پڑے گا کہ پہلی صورت (یعنی عطاءِ وصف صادر) مصدر کی طرف سے نفع رسانی ہے اور اس لئے وہ "نافع" ہے۔

اور دوسری صورت میں (یعنی انفصال کی صورت میں) ضرور واضرار ہے اور اس لئے وہ "ضار" ہے۔ اور جب یہ ہے تو پھر مَصدر کو (یعنی تجلّی کو) مالک کہنا ضروری ہے۔ کیونکہ مالک وہی ہے جس کو اختیارِ دادوستد ہے۔ (یعنی دینے اور لینے کا اختیار ہے) اور جس کی طرف سے دادوستد ہے۔ غرض تجلیِ اوّل کو جب قطعِ نظر صادرِ اوّل (یعنی وجود) سے لحاظ کیا جائے تو وہ مسمّٰی بجمیل ہے اور جب بہ اعتبارِ صادرِ اوّل دیکھا جائے تو پھر وہی مسمّٰی۔ مالک ومَلِک اور مسمّٰی بہ نافع وضار ہے۔

مالک اور نافع وضار ہونا تو ظاہر ہو چکا۔ رہا اُس کا مَلِک ہونا، اس کی وجہ بعد ظہور نفع وضرر خود ظاہر ہے۔ آخر ملک اسی کو کہتے ہیں جو حکمرانی کر سکے۔

اور ظاہر ہے کہ بناءِ حکمرانی اسی نفع وضرر پر ہے اور مدارِ اطاعت اُمید اور اندیشہَ ضرر پر ہے۔ نوکر آقا کی اطاعت اُمید پر کرتا ہے، اور رَعیت اپنے حاکم کی اطاعت اندیشۂ ضرر کے باعث کرتی ہے۔

مدار اطاعت ومحبت پر ہے

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قدر اطاعت بوجہ اُمید واندیشہ لی جاتی ہے اُس کو اس اطاعت سے کچھ نسبت نہیں جو بوجہ محبت کی جاتی ہے وہاں تہ دل سے ہوتی ہے اور یہاں اُوپر کے دِل سے۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو اُمید واندیشہ میں بھی محبت ہی کا لگاؤ ہوتا ہے، اگر وہ نہ ہوتو نہ پھر اُمید ہو نہ خوف واندیشہ، نہ اِدھر سے اطاعت ہو، نہ اُدھر سے حکمرانی۔ مطلب یہ ہے کہ اُمید اُسی چیز کی ہوتی ہے جس کی محبت ہوتی ہے۔ اور اندیشہ اور خوف اُسی چیز کے زوال کا ہوتا ہے جس سے اُلفت ہوتی ہے۔ غرض مدارِ کارِ اطاعت محبت اور اُلفت پر ہے۔ محبت اور اُلفت نہیں تو اطاعت بھی نہیں۔ ﴿ محبت کو سبب عبادت قرار دینے سے متبادر یوں ہوتا ہے کہ معبود کی محبت مُراد ہے اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ اعلیٰ مرتبہَ عبادت یہی ہے، خوف اور طمع کی عبادت بھی مطلوبات میں سے ہے وادعوہ خوفا و طمعا۔ اس میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ خوف کا تحقق رضاءِ معبود کے فوت ہونے سے متعلق ہو، اور طمع کا تحقق رضاءِ معبود کے حصول سے ہو تو اس نقطۂ نظر سے یہ عبادت بھی محبتِ معبود پر مبنی اور اعلیٰ مرتبہ کی عبادت ہوگی یہ بات ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ آیت کے مفہوم میں عموم ہے، کہ اس سے شرک کی جڑ ہی کاٹنا مقصود ہے کہ جس توہم کی وجہ سے شرک کی بنیاد پڑی وہ یہی ہے کہ غیر اللہ کو مالک ونفع ضرر سمجھ لیا جائے اور ضرر کے خوف اور نفع کی طمع سے ان کی پوجا اختیار کی جائے تو اس صورت میں خوف اور طمع کا تعلق اپنی ذات کی معیشت کی بُرائی اور بھلائی سے ہوگا۔ اور وہ خوف وطمع بھی مُراد ہوسکتا ہے جو عشاق کو محبوب سے ہوتا ہے۔ لیکن حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد نفس عبادت کے مدار علیہ کا بیان ہے کہ اگر اُمید واندیشہ کا متعلق اپنی ذات کو قرار دیا جائے تو پھر بھی اطاعت کا مدار محبت ہی بن جائے گی۔ کسی کی بھی ہو۔ اسی کو آگے اور زیادہ وضاحت سے بیان فرماتے ہیں۔ ﴾

ہاں کبھی خود مُطاع کی محبت ہوتی ہے۔جیسے محبوبوں کی اطاعت میں ہوا کرتا ہے،اور کہیں کہیں کسی اور چیز کی محبت اطاعت کراتی ہے،جس کا حصول اور زوال مخدوم و مطاع کے ہاتھ میں ہو۔جیسے نوکر اور رعیت کی مثال سے ظاہر ہے۔ان دونوں صورتوں میں اپنی محبت موجب اطاعت ہوجاتی ہے اور صورتِ اوّل میں مطاع کی محبت سرمایۂ اطاعت ہوتی ہے۔

معبودیت جمیل اَوّل درجہ اور معبودیت نافع وضار دوسرے میں ہے

القصہ اصل مخدوم و مطاع ہونا محبت پر موقوف ہے۔نفع وضرر کی اُمید اور اندیشہ میں بھی دَر پردہ یہی محبت کارپرداز ہوتی ہے،اس لئے محبوب اَوّل درجہ کا مطاع ہوگا اور مالک اور مَلِک یعنی حاکم اور بادشاہ جن کا مخدوم اور مطاع ہونا بوجہ اختیارِ نفع وضرر ہوتا ہے۔دوسرے درجہ میں ہوں گے۔اس لئے تجلی اَوّل یعنی جمیل کی معبودیت نمبر اَوّل میں ہوگی۔﴿اس لئے کہ جمال اوصاف لازمہ میں سے ہے۔یہ اپنے موصوف یعنی تجلی اَوّل سے جدا نہیں ہوتا۔یعنی اس کا ظہور مالک و مَلِک کی طرح مرتبہ صدور سے وابستہ نہیں۔﴾اور صادر اَوّل یعنی مالک اور مَلِک،اور حاکم یعنی نافع اور ضار کی معبودیت دوسرے نمبر میں۔خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ تجلیِ اَوّل مصدر صادر اَوّل ہے اُس وقت تو یہ اَوّلیت اور ثانویت اور بھی موجّہ ہوجاتی ہے۔اور یہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے کہ خدا کا مالک اور حاکم اور نافع اور ضار ہونا جس طرح اُس کے جمیل اور محبوب ہونے پر موقوف ہے۔﴿کہ یہ وصف مصدر کا ہے جو صادر کا موقوف علیہ ہے،اور دیگر اوصاف مذکورہ صادر کے ہیں جو موقوف ہے۔﴾ایسے ہی اُس کی وہ معبودیت جو بوجہ مالکیت و حکومت ہو،اصل میں اُس معبودیت پر موقوف ہے جو بوجہ محبوبیت ہے۔

ہاں بوجہ نارائی اَفہام یہ توقف باہمی ہر کسی کو معلوم نہیں ہوتا۔اِدھر نفع وضرر اور اُمید و اَندیشہ کو بذاتِ خود علی العموم جمال اور محبوبیت اور محبت و اُلفت کی ضرورت نہیں۔اس لئے اکثروں کی اطاعت فقط اُمید و خوف سے مربوط ہوتی ہے۔محبت خدا وندی سے ان کو چنداں نسبت نہیں ہوتی۔

تجلی اَوّل کا عکس مصدر ہوگا صادرِ اَوّل کے عکس کے لئے

بہر حال تجلی اَوّل مصدرِ صادرِ اَوّل ہے۔ اور اس لئے تجلی اَوّل صادرِ اَوّل سے باعتبارِ وجود بھی مقدم ہے اور باعتبارِ استحقاق عبادت بھی مقدّم، اِدھر نیاز محبانہ عجز والحاح، خائف واُمیدوار سے زیادہ۔ اس لئے عکسِ تجلی اَوّل عکسِ صادرِ اَوّل کا مصدر ہوگا۔ کیونکہ صادر بہ حیثیت صدور لازم ہوا کرتا ہے، اس لئے ملزوم کا تقابُل بے تقابُل لازم متصور نہیں۔ ورنہ لزوم کہاں ہوگا۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ تجلی، صادرِ اَوّل کے لئے مصدر ہے۔ چونکہ صفت جمال تجلی اَوّل کو لازم ہے۔ اس لئے صادرِ اَوّل میں اس صفت کا بھی صدور ہوگا۔ اور چونکہ تجلی بہ نسبت صادرِ اَوّلیت کا شرف رکھتی ہے تو استحقاق شہادت کے لئے یہ مقدّم ہے اور جب عابد کی بصیرت کی اس تک رسائی ہوگی تو اس پر جمالِ حقیقی کا انکشاف بھی ہوگا۔ پھر جو کیفیاتِ عشاق کو پیش آتی ہیں اُس پر طاری ہوں گی۔ نیازِ محبانہ اور عجز والحا، یہ سب کچھ اُس عبادت گزار سے بڑھا ہوا ہوگا جو خوف وامید کی بناء پر عبادت کرتا ہے۔ چونکہ تجلی اَوّل مصدر ہے صادرِ اَوّل کی، اس سے تجلی اَوّل کا عکس بھی صادرِ اَوّل کے عکس کے لئے مصدر ہوگا، اس لئے اس عکس میں اس صفتِ لازمہ یعنی جمال کا عکس بھی جلوہ گر ہوگا۔ کیونکہ جب انعکاسِ ملزوم ہوتا ہے تو اس کے ساتھ صفتِ لازمہ کا منعکس ہونا ضروری ہے ورنہ وہ وصف لازم، لازم نہیں ہوگا، تو جب ملزوم جمال یعنی تجلی اَوّل کا انعکاس ہوگا تو اس وصف لازم یعنی جمال کا جلوہ فرما ہونا ضروریات میں سے ہے۔ مطمحِ نظر یہ ہے کہ صادرِ اَوّل میں جو انعکاس ظلی ہے وہ چشم بصیرت کو اصل تک پہنچا دیتا ہے۔ بس اس کے بعد الصلوٰۃ معراج المؤمنین کی حقیقت کھلتی ہے۔﴾

الغرض بعد اِنعکاس بھی وہی لزوم رہتا ہے۔ چنانچہ مشاہدۂ عکسِ آفتاب سے ظاہر ہے کہ عکسِ آفتاب مصدرِ عکس نورِ آفتاب رہتا ہے۔ ﴿یعنی جس طرح آفتاب اپنے نور کا مصدر ہے وہی مصدریت آفتاب کے عکس اور اُس کے نور کے عکس میں نمایاں ہوتی ہے۔ وجہ وہی ہے کہ نورانیت اُس کا وصف لازم ہے اس لئے عکس بھی ساتھ رہتا ہے۔﴾

تجلی گاہِ تجلی اوّل وجود اور مرتبہ میں مقدم ہو گئی نمائش گاہ صادر اوّل سے

بالجملہ عکس تجلی اوّل، عکسِ صادر کا مصدر ہو گا۔ اور اس لئے تجلی گاہِ تجلی اوّل نمائش گاہ صادر اوّل سے وجود میں بھی مقدم اور عظمت و اقتدار میں بھی اُس سے زیادہ۔ ﴿ یہاں معہود ذہنی تجلی گاہِ تجلی اوّل'' سے کعبہ مکرمہ ہے اور ''نمائش گاہ صادر اوّل'' سے بیت المقدس۔ اس مقام پر ایک چلتا ہوا اشارہ کر دیا۔ اس پر مستقلاً آگے کلام کریں گے۔ ﴾

تقدیم و تاخیرِ وجود و مرتبہ مذکورہ پر ایک اشکال کی تقریر اور اُس کا جواب

باقی رہا یہ شبہ کہ اگر مصدر و صادر میں بعد انعکاس بھی یہ علاقۂ ملازمہ باقی رہنا ہے (جو کہ ابھی ثابت کیا گیا ہے کہ مصدر یعنی موصوف اور اُس کے وصفِ صادر و لازم ہیں جو ملازمہ ہے اور وہ جس طرح انعکاس میں نمایاں ہوتا ہے اسی طرح صادر کے انعکاس میں بھی وہ ملازمہ موجود ہوتا ہے) تو اگر عکس میں مصدر کو صادر لازم رہے گا۔ تو وجودِ صادر بھی وقتِ انعکاس بے وجود مصدر متصور نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں اگر کوئی چیز تجلی گاہ مصدر ہوئی تو تجلی گاہِ صادر بھی ہو گی، اور تجلی گاہ (یا نمائش گاہ) صادر ہو گی تو تجلی گاہ مصدر بھی ضرور ہو گی۔ پھر یہ فرق کیونکر متصور ہو کہ تجلی گاہ تجلی اوّل، نمائش گاہ صادرِ اوّل سے وجود میں بھی مقدم ہو گا اور عظمت و اقتدار میں بھی زیادہ یہ بات اُس وقت متصور ہوتی جب کہ تجلی گاہِ تجلی اوّل تجلی گاہِ صادرِ اوّل نہ ہوتا۔

تقریر جواب

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو بے شک ممکن نہیں کہ تجلی گاہِ تجلی اوّل تجلی گاہِ صادرِ اوّل نہ ہو۔ اگر یہ ہو تو ایسا قصہ ہو کہ کوئی آئینہ مظہر و منظرِ آفتاب یعنی تجلی گاہِ آفتاب اور محلِ انعکاسِ آفتاب تو ہو، پر مظہر و منظر نورِ آفتاب اور تجلی گاہِ نورِ آفتاب اور محلِ انعکاسِ نورِ آفتاب نہ ہو۔ سو وہ کون سا دیوانہ ہے جو ایسی غلط بات کو تسلیم کر لے گا۔ البداہۃ یہ بات سب کے نزدیک غلط ہے۔

پر جیسے اس کے غلط ہونے میں کسی کو تأمل نہیں ہوسکتا، ایسے ہی اس (بات) کی صحت میں بھی تأمل ممکن نہیں کہ صادر کسی تجلی گاہ میں جلوہ افروز یعنی منعکس ہو اور مصدر نہ ہو۔ ﴿یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی جلوہ گاہ میں صادر بغیر مصدر کے جلوہ افروز ہو یا مصدر بھی موجود تو ہو مگر نظر نہ آئے تو یہ لحاظِ اضافہ وہ بھی نہ ہونے کے مرتبہ میں ہوگا۔﴾ اگر ہنوز سمجھ میں نہ آیا ہو تو روزِ روشن میں آئینہ کو آفتاب سے ذرا منحرف کر کے رکھ دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود عدمِ انعکاس آفتاب، انوارِ آفتاب اُس آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں کہ نہیں۔ اور اس آئینہ سے باوجود عدمِ انعکاس آفتاب شعاعیں نکلتی ہیں کہ نہیں۔ ﴿اور پھر وہ شعاعیں جب کسی دیوار پر گریں گی تو وہاں صرف اُن کی ہیئت اجتماعیہ ہی ہوگی یا آفتاب بھی ان میں نظر آئے گا۔ ظاہر ہے کہ صرف صادر ہی ثابت ہوگا، بغیر مصدر کے۔﴾ اور اگر یوں کہئے کہ درصورت انحراف مشارٌ الیہ (یعنی آئینہ کو ٹیڑھا کردینے کی صورت میں) عکسِ آفتاب آئینہ میں جلوہ افروز ہوتا ہے، پر دیکھنے والے کو بوجہ عدم تقابل جو ادراک وابصار کے لئے ضرور ہے نظر نہیں آتا ہے۔ اگر ذرا چکر دے کر دیکھئے تو عکسِ آفتاب بھی اس میں نظر آتا ہے۔ ہاں مثلِ تقابلِ کامل وسطِ آئینہ میں نظر نہیں آتا، ایک طرف کو نظر آتا ہے۔

تو اوّل تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یوں ہی سہی، پر مدارِ عبادت حضور پر ہے اور تجلی گاہ کا تجلی گاہ ہونا اور نمائش گاہ کا نمائش گاہ ہونا اِدراک اور اِبصار پر موقوف ہے۔ اگر بنی آدم وغیرہم کو کسی تجلی گاہِ ربانی میں عکسِ تجلی اَوّل اس وجہ سے مُدرَک ومشہود نہ ہو سکے کہ جیسے درصورتِ انحرافِ آئینہ اُس وقت جب کہ خطوطِ شعاع ہائے بصری خطوطِ انوارِ منعکسہ سے متقاطع ہوجائیں عکسِ آفتاب آئینہ میں مشہود نہیں ہوتا، ایسے ہی بایں وجہ کہ اُس مقام میں جو منجملہ مقاماتِ وجود مقام بنی آدم وغیرہم ہے۔ عکسِ تجلی اَوّل سے تقابل حاصل نہیں (اور اُن کو صرف صادر ہی مشہود ہو رہا ہے) اور اس وجہ سے اس مقام میں اُس کا مشہود ہونا ممکن نہیں، تو ایسی تجلی گاہ بنی آدم وغیرہم کے حق میں جو کہ مامور بالعبادت ہیں تجلی گاہِ صادرِ اَوّل ہی ہوگی، تجلی گاہ مصدر یعنی تجلی اَوّل نہ ہوگی۔

کیونکہ تجلی کو یہ بھی ضرور ہے کہ جس کے لئے ہو اُس کا ابصار اور دیدار بھی ممکن ہو۔
غرض اوّل تو بوجہ مذکور یہ ممکن ہے کہ کوئی تجلی گاہ تو بنی آدم کے حق میں تجلی گاہ مصدر و صادر دونوں ہو، اور کوئی تجلی گاہ، فقط تجلی گاہِ صادر ہو تجلی گاہِ مصدر نہ ہو۔ مگر چونکہ اس صورت میں تعلقِ عبادت فقط عکسِ صادر ہی سے ہوگا عکسِ مصدر سے نہ ہوگا اور اس لئے وہ قبلۂ عبادتِ محبوبیت نہ ہو سکے گا، قبلۂ عبادت حکومت یعنی مالکیت ہی رہے گا اور ظاہر ہے کہ یہی فرقِ اقتدار وعظمت ہے جو ایک تجلی گاہ کو دوسری تجلی گاہ سے ہونا چاہئے۔
دوسرے روز روشن میں اگر آئینہ کو آفتاب سے انحرافِ تام ہو یعنی پشتِ آئینہ مقابل آفتاب ہو تو اُس وقت بھی انوارِ آفتاب تو اُس میں منعکس ہوں گے، پر خود آفتاب اُس وقت منعکس نہیں ہو سکتا۔ عدمِ انعکاس تو اسی سے ظاہر ہے کہ تقابل یک لخت مفقود ہے، اور انعکاسِ انوار پر یہ دلیل موجود ہے کہ اشکالِ اجسام متقابلہ جو آئینہ میں اُس وقت منعکس معلوم ہوں گی وہ حقیقت میں اشکالِ انوارِ آفتاب ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ادراکِ عکس کے لئے نور شرط ہے۔ غرض جس کا نور ادراک و ابصار ہوتا ہے اُسی کے نور کی شکلیں آئینہ میں منعکس معلوم ہوتی ہیں، اور وجہ اُس کی یہ ہے کہ نورِ آفتاب وغیرہ جب اجسام کو محیط ہوتا ہے تو مثلِ قالب (یعنی سانچہ) اُن پر لپٹ جاتا ہے، اور اس وجہ سے اُن کی تقطیعات کے موافق اشکال اُس (نور) کے باطن میں ایسی طرح منتقش ہو جاتی ہیں جیسے مطابق شکلِ مقلوب قالب میں پہلے سے ہوتی ہے۔ ﴿جب سانچے میں کوئی چیز مثلاً چاندی گلا کر (جس کو مقلوب کہئے) انگوٹھی بنانے کی غرض سے ڈالی جائے گی تو وہ چاندی انگوٹھی کی شکل قبول کرلے گی کیونکہ وہ شکل مطلوب سانچے میں موجود ہے۔﴾
اور چونکہ محسوس یہی اَشکالِ انوار ہوتے ہیں، خود تقطیعات اجسام نہیں ہوتیں، ورنہ در صورتِ عدم النور (یعنی کامل اندھیرے میں) بھی اشکالِ اجسام محسوس ہوا کرتیں تو وقتِ انعکاس بھی یہی اشکالِ انوار محسوس ہوں گی، کیونکہ عکسِ آئینہ جات میں حقیقت میں انعکاسِ نظر ہوتا ہے، انعکاس منظور نہیں ہوتا۔ ﴿یعنی نظر آئینہ سے ٹکرا کر

اُس شے کو جو مقابلِ آئینہ ہوتی ہے دیکھنے لگتی ہے، خود وہ نظر آنے والی چیز لوٹ کر نظر کے سامنے نہیں آجاتی۔ اس سے پہلے اس پر مفصل کلام گذر چکا۔ اور اگر (بالفرض) انعکاسِ منظور ہو تب بھی یہی مطلب رہتا ہے کہ منعکس اشکالِ انوار ہیں، اشکالِ اجسام نہیں۔ کیونکہ منظور وہ اشکال انوار ہی ہوتی ہیں، اشکالِ اجسام نہیں ہوتیں۔ بالجملہ اس صورت میں بالیقین انعکاسِ صادر ہوگا اور انعکاسِ مصدر نہ ہوگا۔

سو اسی طرح تجلیٔ اَوّل اور صادرِ اَوّل کا قصہ ہو تو کیا حرج ہے یعنی ایک تجلی گاہ تو مظہرِ تجلیٔ اَوّل اور صادرِ اَوّل دونوں ہوں، اور ایک تجلی گاہ فقط نمائش گاہ صادرِ اَوّل ہو، مظہر و مظہرِ تجلی اَوّل نہ ہو۔ بلکہ مثالِ مذکور کے انطباق پر نظر رکھئے تو پھر یہ لازم آتا ہے کہ تجلی گاہِ تجلیٔ اَوّل کو بہ حیثیتِ انعکاسِ صادرِ اَوّل بھی تجلی گاہِ صادرِ اَوّل پر فوقیت رہے گی کیونکہ یہاں تو عکسِ تام ہوگا، اور جو فقط تجلی گاہِ صادرِ اَوّل ہوگا۔ اس میں عکسِ تام نہ ہوگا۔ بلکہ جیسے درصورتِ انحراف تام آئینہ میں عکس آفتاب تو کیا ہوتا، عکسِ انوارِ آفتاب بھی پورا نہیں ہوتا۔ ایسے ہی تجلی گاہِ صادرِ اَوّل میں عکس تجلی اَوّل تو کیا ہوتا۔ صادرِ اَوّل کا عکس بھی پورا نہ ہوگا۔ ہاں تجلی گاہِ تجلیٔ اَوّل میں بایں نظر کہ تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامّہ موجود ہے، عکس تجلی اَوّل تو پورا ہی ہوگا، عکس صادرِ اَوّل بھی پورا ہوگا۔

اور کیوں نہ ہو، آئینہ میں وقت تقابلِ صحیح اور محاذاتِ تامہ فقط پورا پورا عکسِ آفتاب عالم تاب ہی نہیں ہوتا عکسِ انوارِ آفتاب بھی بتمامہا موجود ہوتا ہے۔ کیونکہ جب مبداءِ انوار بتمامہٖ منعکس ہوا تو شروع کی طرف سے سارے ہی انوار معکس ہوں گے۔ گو انتہا کی طرف سے بعض شعاعیں ناتمام منعکس ہوں۔ اور ظاہر ہے کہ انوار آفتاب کے پورے پورے منعکس ہونے کی وجہ یہی کہ وہ تجلی گاہ مبداء انوار یعنی شکل آفتاب ہے۔ سو یہی وجہ یہاں موجود ہے۔ الغرض مرتبۂ حکومت و مالکیت اعنی صادرِ اَوّل بھی جس کے ساتھ نفع وضرر کا تعلق ہے، تجلی گاہِ مرتبۂ محبوبیت یعنی تجلی اَوّل میں بہ نسبت تجلی گاہِ صادرِ اَوّل زیادہ تر نمایاں ہوگا۔ اور اس لئے اُس تجلی گاہِ سے فقط انہیں

عبادات کو تعلق نہ ہوگا جو خاص مرتبۂ محبوبیت سے متعلق ہیں، وہ عبادات بھی بدرجۂ اولیٰ اُس سے متعلق رہیں گی جو خاص مرتبۂ حکومت سے مربوط ہیں۔

ظہورِ حکومت کا اختصاص تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے

البتہ ظہورِ حکومت کو تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے ایسا ہی ایک خاص اختصاص ہوگا جیسا تجلی گاہ تجلیٔ اوّل سے ارکان حج مخصوص کئے جائیں، جس کا حاصل یہ ہو کہ وہ دارالمحبوبیت ہے، اور تجلی گاہِ صادرِ اوّل سے یہ خصوصیت ہو کہ سلطنتِ دینی وہاں قائم کی جائے، اور ظہورِ شوکت دین اُس جگہ سے ہو جس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ وہ دارالسلطنت اور دارالخلافت بادشاہان دین حق مقرر کی جائے اور آخرت میں یہ صورت ہو کہ مرجعِ حکومتِ جزاء وسزا تو تجلی گاہِ صادرِ اوّل ہو، اور اخلاص سے ارکان حج کے بجالانے والے اُس کش مکش سے محفوظ رہیں۔

غرض یہ ہے کہ مرتبۂ محبوبیت نیاز ہائے محبت کا خواستگار ہے اور مرتبۂ حکومت آدابِ رعیت کا طلب گار۔ ارکانِ حج وعمرہ اور تیمم اور زمین پر سجدہ کرنے میں اوّل ہے، اور افعالِ نماز میں ثانی۔ چنانچہ حقائق شناسانِ بے روئے ریا پر بہ شرط آگاہی ارکانِ حج وافعالِ نماز یہ بات مخفی نہ رہے گی۔ مگر ہر چہ بادا باد تجلی گاہِ مرتبۂ تجلیٔ اوّل، استحقاقِ تعلقِ ارکانِ حج میں تو وحدہٗ لاشریک ہوگا۔ ﴿چنانچہ کعبہ جو تجلی گاہِ مرتبۂ تجلی اوّل ہے ہر زمانہ میں حج کے لئے مخصوص رہا ہے آدم علیہ السلام سے لے کر تا ایں دم کوئی اور مقام ایسا نہیں جہاں کسی نبی یا اُس کی اُمت نے کسی زمانہ میں حج کیا ہو۔﴾

بہ مقابلہ بیت المقدس کعبہ میں نماز کی افضلیت کی وجہ

اور استحقاقِ تعلقِ افعالِ نماز میں گو تجلی گاہِ صادرِ اوّل بھی اس کا شریک ہوگا، (یعنی صادرِ اوّل میں بھی وہ صفات یعنی مالکیت وغیرہ موجود ہیں جو مقتضی عبادت ہیں) پر شریکِ غالب یہی تجلی گاہ تجلیٔ اوّل رہے گا۔

تجلی گاہ تجلی اَوّل خانہ کعبہ اور تجلی گاہ صادرِ اَوّل بیت المقدس ہونے کی وجہ

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ تجلی گاہِ تجلیِ اَوّل، تجلی گاہ صادرِ اَوّل سے بہر طور مرتبہ میں زیادہ ہے تو اور ایک بات بھی سُن لیجئے، جس سے تفاوتِ مراتب باہمی زیادہ روشن ہوجائے، اور ہر ایک کی پہچان کے لیے بہ شرطِ انصاف ایک عمدہ علامت ہاتھ آجائے، وہ یہ ہے کہ عقل سلیم اس بات پر بھی شاہد ہوتی ہے کہ تجلی گاہِ تجلیِ اَوّل تو وسطِ بُعد مجرد اور مبداء عالم ہوگا اور تجلی گاہِ صادرِ اَوّل اُس سے چالیس منزل کے فاصلہ پر شمال کی جانب ہو تو زیبا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لازم یوں ہے کہ تجلی گاہ تجلی اَوّل تعمیر میں سب تعمیرات سے اَوّل ہو اور تجلی گاہِ صادرِ اَوّل اُس سے چالیس سال بعد بنایا گیا ہو۔

ادھر وقت بربادی عالم یہ بھی ضرور ہے کہ تجلی گاہ تجلی اَوّل سب میں پہلے ویران ہو، اس کے بعد اور اجسام اور اجرام اور مکانات ویران کیے جائیں۔ یہ بات تو بہ مقتضائے عقل واضح ہوگئی تھی کہ تجلی گاہِ تجلی اَوّل، مرتبہ میں تجلی گاہ صادرِ اَوّل سے برتر اور افضل ہے۔ پھر اس بات کا ثبوت ضروری ہوا کہ تجلی گاہ تجلی اَوّل ''خانہ کعبہ'' ہے اور نمائش گاہ صادرِ اَوّل ''بیت المقدس'' ہے۔ اگرچہ تجلی گاہ صفت جمال ہونا جو تجلی اَوّل کی صفت لازمہ ہے ارکانِ حج کی ادائیگی سے بھی واضح ہو رہا ہے کہ یہ سب عشق ومحبت کے مظاہر ہیں جس کا تعلق جمال کے ساتھ مخصوص ہے اور اتنی ہی بات سے ثابت ہوجاتا ہے کہ صفتِ جمال کی نمائش گاہ یہ قطعۂ مقدسہ ہے اور جمال صفتِ خاصہ ہے تجلی اَوّل کی تو تجلی گاہ تجلی اَوّل خانہ کعبہ کے سوا کوئی دوسرا قطعہ ارض نہیں ہوسکتا اور تمام گزشتہ کلام کا مطمحِ نظر یہی رہا ہے، لیکن مقصد کی اہمیت کے پیشِ نظر مزید شواہد سے اس دعوے کو مؤکد کرنا ضروری سمجھتے ہوئے یہاں دونوں مقامات کے تقابُل سے تفاوت مرتبہ ظاہر فرما رہے ہیں کہ جس طرح مرتبۂ ظہور میں اقدامِ تجلی اوّل ہے اسی طرح اُس کا مظہر خاص تعمیر میں اَقدم ہوا بہ نسبت نمائش گاہ صادرِ اَوّل کے۔ اور چونکہ اس کو شرف ''قیاماً للناس'' حاصل ہے۔ اس لئے بربادیٔ عالم کا وقت آئے گا تو سب سے پہلے اسی کو ویران بھی کیا جائے گا کہ جب عشاق

جمال نہ رہیں گے تو اب اس تجلی گاہ کی ضرورت بھی ختم ہو جائے گی۔ اب یہ مرحلہ باقی رہا کہ ان بیان کردہ اوصاف کا ثبوت کیا ہے۔ اس پر کلام فرماتے ہیں۔ سوان سب باتوں کے۔ الخ﴾

سوان سب باتوں کے لحاظ کے بعد اس میں تو کچھ شک نہیں کہ تجلی گاہ تجلی اوّل تو خانہ کعبہ ہے اور تجلی گاہ صادرِ اوّل بیت المقدس ہے۔ چونکہ حاصل اس تقریر کا یہ ہے کہ اُمورِ مذکورہ تفصیل وار خانہ کعبہ اور بیت المقدس میں پائے جاتے ہیں، اور پھر ہر ایک کے خصائص تفاوتِ مرتبہ مذکور پر شاہد اور اُس کی علامات ہیں، اس لئے یہ بھی بیان کرنا ضرور ہے کہ اُمور مذکورہ تفصیل وار دونوں مقاموں میں پائے جاتے ہیں، اور پھر جن جن اُمور کی علامت اور شاہد ہونے میں کچھ تأمّل ہو اس کا واضح کر دینا بھی لازم ہے۔ اس لئے اوّل ایک تمہید معروض ہے۔ اس کے بعد مضمون مذکورہ عرض کیا جائے گا۔

تمہید مشعر بہ ایں معنی کہ بیان واقعات کے لئے کلامِ خدا وکلامِ رسول سے کوئی دلیل کامل تر اور یقینی نہیں ہو سکتی

سنئے اپنے زمانہ اور زمانہ آئندہ کے واقعات کے مشاہدہ کی تو اُمید ہوتی ہے، پر زمانہ گزشتہ کے وقائع کے مشاہدہ کی اُمید نہیں ہوتی، اس لئے اُن کی اطلاع کی بجز اس کے اور کچھ صورت نہیں کہ مشاہدہ والوں سے سنئے۔

مگر چونکہ روایت پر اطمینان اُسی وقت متصور ہے کہ راوی راست باز ہوں، اور اسباب غلط فہمی مرتفع ہو جائیں۔ اس میں تو اگر تک نوبت پہنچ گئی تو اوّل درجہ کا اطمینان ہوگا، ورنہ درصورت ثبوت دراست بازی و ہوشیاری وفہمِ راویان روایت بھی اطمینان بہ قدرِ ضرورت ضرور ہوگا، ایسی روایات کا انکار اگر ہوگا تو بوجہ نا انصافی ہوگا۔

مگر تواتر کی تو یہ صورت ہے کہ کثرتِ رُواۃ کی یہ نوبت پہنچے کہ سب کا جھوٹ بولنا اور غلط سمجھ جانا عقل کو باور نہ ہو۔ مثلاً کلکتہ، لندن، مترا، بنارس، مکہ، بیت المقدس وغیرہ مشاہیر شہروں کا روئے زمین پر ہونا، سری رام چندر، سری کرشن، ، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ سابق

میں پیدا ہونا ایسا نہیں کہ کوئی عاقل اُس میں متأمّل ہو سکے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ ان واقعات کے بیان کرنے والے اس کثرت سے ہیں کہ اُن سب کا دروغ پر متفق ہو جانا اور اپنے بیان میں غلطی کرنا عقل کے نزدیک محال عادی ہے۔

اس اَمر کا ثبوت کہ انجیل و توریت اور بید قدیم تواریخ اہلِ اسلام کے بھی ہم پلہ نہیں چہ جائیکہ کتب احادیث کے برابر ہوں اور قرآن کے برابر قطعی الثبوت ہونا تو بہت دُور کی بات ہے

اس لئے یہ بھی ضرور ہے کہ اگر کوئی واقعہ بہت دِنوں کا ہو تو اس کی تصدیق کی کے لئے ہر قرن میں اس قسم کے تواتر کی ضرورت ہے، فقط ایک طبقہ کا تواتر کافی نہ ہوگا۔ اس لئے قرآن کا تو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ثبوت کامل ہوگا، اور اِنجیل اور توراۃ اور بید کا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور برہما جی تک ثبوتِ کامل نہ ہوگا۔ کیونکہ قرآن کی روایت تو ہر قرن میں متواتر رہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج تک اُس کے اَلفاظ اور عبارات میں اختلاف نہیں ہوا اور توراۃ و اِنجیل اور بید میں یہ بات مفقود ہے۔ چنانچہ کُتبِ مذکورہ کا اختلاف نُسخ اس پر شاہد ہے۔ علاوہ بریں کتب مذکورہ کی سند اُوپر تک نہیں چلتی اور اس وجہ سے یہ کہنا لازم ہے کہ کتب مذکورہ درجہ روایت میں کتب احادیث اہلِ اسلام کے برابر بھی نہیں۔

بلکہ غور سے دیکھئے تو اہلِ اسلام کی تواریخ قدیمہ کے بھی ہم پلہ نہیں۔ کیونکہ اہلِ اسلام کی تواریخ میں ہر واقعہ مختصر کو بھی جُدا جُدا سند سے بیان کرتے ہیں، اور کُتب مذکورہ کے ایک واقعہ کو بھی سند متصل نہیں ملتی، بلکہ اِنصاف سے دیکھئے تو یہ بھی پتہ نہیں کہ کس عہد میں یہ کتب تصنیف ہوئی ہیں۔ چہ جائیکہ سن و سال۔

اور پھر تُس پر کتب ہنود میں یہ اور طُرّہ ہے کہ وہ واقعاتِ مذکورہ کو لاکھوں برس کا قصہ بتلاتے ہیں۔ اس صورت میں جب یہ دیکھا جائے کہ اتنا زمانہ اور سند ندارد۔

ادھر اہلِ ہند کو تاریخ نویسی کی طرف نہ کبھی توجہ ہوئی، نہ کبھی قواعد تمیُز روایات صحیحہ و سقیمہ سے اُن کو آگاہی ہوئی، اور مع ہذا اہلِ اسلام اور یہود و نصاریٰ جن کی تاریخ دانی پر اُن کی تحقیقات شاہد ہیں، بالخصوص اہلِ اسلام جنہوں نے ضبطِ قواعد تمیُزِ روایات میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا۔ اس بات میں اُن کے مخالف۔

ہنود کے مضامین شعریات ہیں
کوئی عاقل اُن کو واقعات تسلیم نہیں کرسکتا

علاوہ بریں پرستش آفتاب وغیرہ شرکیات، اور ہم سری گردونِ گرداں باپیّہ ہائے عرابہؑ ﴿یعنی راجہ رام چندر کی رتھ کے پہیّے اتنے بڑے بڑے تھے جو آسمان سے رگڑتے ہوئے چلتے تھے۔ یہ کہکشاں جو نظر آتی ہے اُسی کے گھسے پٹے ہوئے ستارے ہیں اور اسی طرح کے صدہا مضامین ہیں جن کو بہ حیثیت واقعات کوئی ذی عقل تسلیم نہیں کرسکتا۔﴾ رام چندر وغیرہ شعریات جن کے بُطلان پر خود وہ مضامین ایسی طرح شاہد ہیں جیسے آفتاب کی روشنی پر خود آفتاب۔ تو پھر کسی عاقل کو اس کی گنجائش نہیں رہی کہ ہنود کے بیان پر کان بھی رکھے۔ چہ جائیکہ تسلیم وقبول۔ اور اہلِ اسلام کی بات میں متامّل ہو، چہ جائیکہ ردّ و انکار۔ القصہ زمانہ سابق کے واقعات کی روایات اگر قابلِ قبول ہیں تو اہل اسلام کی روایات قابلِ قبول ہیں، بلکہ واجب القبول۔ جیسے اوروں کی روایات لائقِ انکار، بلکہ واجب الانکار ہیں۔

اِخبارِ واقعات سابقہ کو اعجاز کب تسلیم کیا جائے گا

دوسری بات لائقِ گذارش یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی بات کہے یا کوئی دعویٰ کرے اور پھر اُس بات کے مناسبات اور اُس دعوے کے شواہد اور مویدات ہاتھ آجائیں، تو اگر اُس بات کے اثبات کے سامان، ضروری اور اُس دعوے کی وجہِ ثبوت لابدی کے باعث یقین ہوا ہوگا تو اب اطمینان ہو جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی معتبر شخص یہ کہے کہ فلاں شخص بادشاہ ہو گیا اور اس خبر کی تحقیق اور تصدیق کے لئے راویانِ معتبر کے

حوالے دے تو موافق قواعد تحقیقِ اخبار اس صورت میں اس روایت کی تصدیق لازم ہوگی، مگر اُس کے ساتھ اگر سننے والے اپنی آنکھوں سے یہ بھی دیکھ لیں کہ شخص مُشارالیہ تختِ سلطنت پر جلوہ آرا ہے اور چپ وراست امراء وزراء دست بستہ اپنے اپنے قرینہ سے کھڑے ہیں جس طرف کہ وہ اشارہ کرتا ہے ہر کوئی بسروچشم آمادۂ تعمیل نظر آتا ہے، جدھر کو جاتا ہے امراء نامدار اور لشکر جرار اردلی میں چلتے ہیں۔ غرض ہر قسم کے سامانِ سلطنت فراہم ہیں تو وہ یقین سابق اس وقت اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

معٰہذا وہ بات اگر دقیق ہو، اور وہ مضمون دعویٰ بلند، اور اِدھر یہ شخص بہ ظاہر علوم اور فنون سے ناآشنا ہو تو اس صورت میں تو اُس کے اعجاز اور کرامت علمی میں کچھ تأمّل نہ رہے گا۔ اور اس وجہ سے اُس کے اور ملفوظات اور دُعاوی کی تصدیق کے لئے یہ ایک بات کافی ہوگی۔ ﴿اس تقریر سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اِخبارِ قصصِ ماضیہ کی وجہِ اعجاز واضح ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر قرآن مجید میں انبیاءِ سلف اور اُمم سابقہ کے بہت سے حالات کا بیان اعجازی حیثیت رکھتا ہے جس کی طرف قرآن مجید میں اِشارات بھی فرمائے گئے ہیں۔ جیسے یوسف علیہ السلام کے سوانح شروع کرنے سے قبل فرمایا گیا ہے: وَ اِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهٖ لَمِنَ الْغٰفِلِيْنَ۔ (سورۂ یوسف، آیت 3) اور جیسا کہ مریم علیہا السلام کی کفالت میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا: وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يَخْتَصِمُوْنَ (آلِ عمران، آیت 44) اور جیسا کہ بہت سے واقعاتِ ماضیہ کے بیان کے بعد آخر میں یہ ارشاد فرمایا گیا هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِّنْ اَحَدٍ اَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا (سورۂ مریم، آیت 98) اس طرح کے اشارات کی وجہ وہی ہے جو یہاں ذکر فرمائی گئی یعنی وجہِ اعجاز کی طرف تنبیہ۔﴾

اس تمہید کے بعد یہ گزارش ہے کہ اجزاءِ عالمِ اجسام میں سے کسی کا اوّل بننا اور کسی کا اس کے بعد من جملۂ واقعات گزشتہ ہے، اگر بہ روایت معتبر ہم کو یہ بات ثابت ہو جائے کہ زمین یا آسمان اور اس میں سے بھی فلاں مکانِ اوّل بنا ہے تو بہ شرطِ فراہمی جملہ سامانِ اعتبار وارتفاع جملہ اوہام اہلِ انصاف کے ذمہ اُس بات کا ماننا لازم

ہوگا، اور پھر اس کے ساتھ اگر شواہد خارجیہ بھی اُس پر شاہد ہوں اور دلائل واضحہ اس کی مؤید ہوں تو پھر وہ یقین حد اطمینان تک پہنچ جائے گا۔

مگر چونکہ تنقیح روایات میں اہلِ اسلام کا تمام مذاہب میں نمبر اوّل ہے۔ اس پر قرآن کی روایت متواتر، ہر قرن میں لاکھوں ہزاروں حافظ برابر چلے آتے ہیں ۔اور حضرتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت مثلِ آفتاب نیمروز روشن، اس لئے نہ یہ احتمال ہے کہ حضرتِ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے یہ قرآن اور یہ حکایات بنا کر کھڑی کر دی ہیں، اور نہ یہ وہم ہوسکتا ہے کہ راویوں نے غلط کہہ دیا ہو، یا غلطی کھائی ہو۔ اس لئے قرآن شریف کی آیات اوّل درجہ میں واجب التسلیم ہوں گی اور احادیث اہلِ اسلام کی روایات دوم درجہ میں۔

زمین کے آسمان سے پہلے پیدا ہونے کا ثبوت قرآن مجید سے

مگر قرآن میں دیکھا تو یہ نکلا کہ زمین اوّل بنی ہے اُس کے بعد آسمان ۔اور پھر زمین میں اوّل تعمیر خانہ کعبہ ہے۔ مضمون اوّل پر تو آیت هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا. ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ فَسَوّٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ ط وَهُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ﴿وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے فائدہ کے لئے جو کچھ زمین میں موجود ہے سب کا سب پھر توجہ فرمائی آسمان کی طرف سو درست کر کے بنائے سات آسمان اور وہ تو سب چیزوں کے جاننے والے ہیں۔﴾ (سورۂ بقرہ، آیت 29) اور آیت قُلْ اَئِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗٓ اَنْدَادًا ط ذٰلِکَ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ ﴿اب فرمائیے کہ کیا تم ایسے خدا کی توحید کا انکار کرتے ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کر دیا اور تم اس کے شریک ٹھہراتے ہو۔ یہی سارے جہاں کا رب ہے۔﴾ (سورۂ حم السجدۃ، آیت 9) اور آیت وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَکَ فِیْهَا وَقَدَّرَ فِیْهَآ اَقْوَاتَهَا فِیْٓ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ ط سَوَآءً لِّلسَّآئِلِیْنَ (سورۂ حم السجدۃ، آیت 10) اور آیت ثُمَّ اسْتَوٰٓی اِلَی السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ فَقَالَ

لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَآ اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ (سورۂ حٰم السجدۃ، آیت 11) فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ وَاَوْحٰى فِيْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا ط وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ وَحِفْظًا ط ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ (سورۂ حٰم السجدۃ، آیت 12) ﴿اور اُس نے زمین میں اُس کے اُوپر پہاڑ بنا دیئے اور اُس (زمین) میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اس میں اُس (کے رہنے والوں) کی غذائیں تجویز کر دیں چار دن میں (ہوا جو شمار میں) پورے ہیں پوچھنے والوں کے لئے۔ پھر آسمان (کے بنانے) کی طرف توجہ فرمائی اور وہ اُس وقت دُھواں سا تھا۔ سو اس سے اور زمین سے فرمایا کہ تم دونوں خوشی سے آؤ یا زبردستی سے دونوں نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے حاضر ہیں سو دو روز میں اس کے سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اس کے مناسب اپنا حکم بھیج دیا اور ہم نے اس قریب والے آسمان کو ستاروں سے زینت دی اور (استراق شیاطین سے) اس کی حفاظت کی۔ یہ تجویز ہے خدائے زبردست واقف الکل کی۔ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ)﴾ اور خانہ کعبہ کی ویرانی عالم کی ویرانی سے یعنی قیامت کے وقت ویرانی میں اول رہنے پر آیت دلالت کرتی ہے۔

جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَآئِدَ ط ذٰلِكَ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (سورۃ المائدۃ، آیت 97) ﴿اللہ تعالیٰ نے کعبہ کو جو کہ اَدب کا مکان ہے لوگوں کے قائم رہنے کا سبب قرار دے دیا اور عزت والے مہینہ کو بھی اور حرم میں قربانی ہونے والے جانور کو بھی اور ان جانوروں کو بھی جن کے گلے میں پٹے ہوں۔ یہ اس لئے تاکہ تم اس بات کا یقین کر لو کہ بے شک اللہ تعالیٰ تمام آسمانوں اور زمین کے اندر کی چیزوں کا علم رکھتے ہیں اور بے شک اللہ تعالیٰ سب چیزوں کو خوب جانتے ہیں۔ (ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ)﴾

قِيٰمًا لِّلنَّاسِ کا مطلب سامانِ قیام جملہ بنی آدم ہے

وجہ دلالت کی یہ ہے کہ اگر لفظ ''قِيٰمًا لِّلنَّاسِ'' کو بغور دیکھا جائے اور کچھ تکلف نہ کیا جائے تو یہی مطلب نکلتا ہے کہ خانہ کعبہ سامانِ قیام جملہ بنی آدم ہے۔ کیونکہ لفظِ

قیام مقید بقید فی العرب وغیرہ نہیں، اور لفظ ''للناس'' اصل میں سب کو عام ہے۔ اور وجہ تخصیص پس و پیش میں کوئی پائی نہیں جاتی، پھر یہ کہنا کہ قیام سے قیام فی العرب مراد ہے، اور ''للناس'' سے فقط اہلِ عرب مقصود ہیں۔

اور مطلب یہ ہے کہ ''عرب میں بوجہ کثرتِ خوں ریزی اور شیوع راہ زنی قیام دُشوار تھا اور سامانِ قیام مثل تجارت وغیرہ ضروریات کی وہاں کوئی صورت نہ تھی، البتہ ایامِ حج میں زائرانِ کعبہ کو بہ لحاظِ عظمت کعبہ کوئی کچھ نہ کہتا تھا، اس بہانہ سے سب کے کام چل جاتے تھے اور سب ارمان نکل جاتے تھے،'' خالی تکلف سے نہیں۔ ہاں اگر یوں کہیے کہ ''جب تک یہ گھر قائم ہے جبھی تک بنی آدمی کا بھی اس عالم میں قیام ہے، جس روز یہ ویران ہوا تو اُن کا قیام بھی معلوم۔ پھر سارے کارخانہ جسمانی کو ویران سمجھیے، کیونکہ بہ دلالتِ آیت (مذکورہ بالا) خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا. ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ یہ بات عیاں ہے کہ زمین و آسمان سب بنی آدم کے لئے ہیں۔ جب وہ ہی نہ ہوں گے تو زمین و آسمان کا ہے کو رہیں گے۔ گھاس دانہ گھوڑوں ہی تک رہتا ہے، وہ نہیں رہتے تو اسے کون رکھتا ہے۔ تو نہ تکلف کی ضرورت ہوتی ہے، نہ تخصیص کی نوبت آتی ہے۔

خانہ کعبہ کے آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونے کا تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت سے تعلق

اب رہی یہ بات کہ خانہ کعبہ کا آبادی اور ویرانی میں اوّل ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تجلی گاہ مرتبہ محبوبیت اور مظہرِ اوّل مرتبہ معبودیت ہے۔ سو یہ ہمارے ذمہ ہے۔ سنئے:

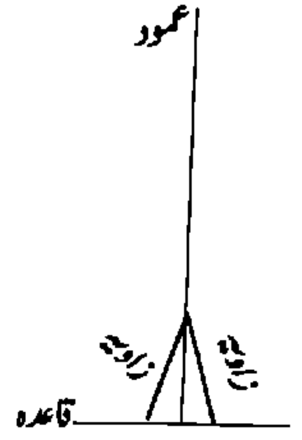
دارالخلافہ اگر آباد کیا جاتا ہے تو اوّل مکانات شاہی کے لئے کوئی جگہ تجویز ہوتی ہے اور اُن کی بنیاد ڈالی جاتی ہے۔ اُس کے بعد وزراء، اُمراء، شاگرد پیشوں کے مکانات کی تجویز ہوتی ہے۔ اور جب دارالخلافہ کسی وجہ سے بحکم شاہی ویران کیا جاتا

ہے تو اوّل بادشاہ اپنے مکانات کو چھوڑتا ہے۔

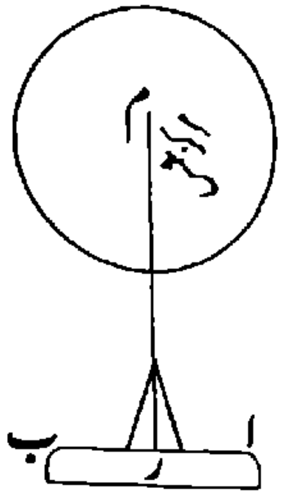
اُس کے اِتباع میں وزراء، اُمراء، شاگرد پیشہ بھی اپنے اپنے مکانات چھوڑ چھوڑ اُس کے پیچھے ہو لیتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وقتِ دورہ اگر کسی مقام میں حکام کا قیام ہوتا ہے، تو اوّل خیمہ حکام کے لئے کوئی میدان مقرر ہو جاتا ہے، اور اس میدان میں خیمہ حکام نصب کیا جاتا ہے۔ اُس کے بعد اُس کے آس پاس اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں اور پھر جب وہاں سے کوچ ہوتا ہے تو اوّل خیمہ شاہی اُکھاڑا جاتا ہے، اُس کے اُکھڑتے ہی اوروں کے خیمے بھی اُکھڑنے لگتے ہیں۔ غرض باختیا حاکم تعمیر اور ویرانی یا مقام و کوچ ہوتا ہے تو یوں ہوتا ہے۔ مگر یہ ہے تو یہ لازم ہے کہ تجلی گاہِ تجلی اوّل جو محل سرائے مرتبہ محبوبیت اور خیمہ خاص مرتبہ اوّل معبودیت ہے (یعنی تجلی گاہِ جمال) تعمیر میں بھی اوّل رہے تخریب میں بھی اوّل رہے۔ وہ تعمیر کیا جائے تو اس کی تعمیر کے ہوتے ہی اوروں کے مکانات تعمیر ہونے لگیں۔ اور وہ ویران ہو تو اُس کے ویران ہونے میں اوروں کے مکان ویران ہونے لگیں۔

تجلی گاہ تجلی اوّل کا وسط بُعدِ مجرّد کے ساتھ لزوم

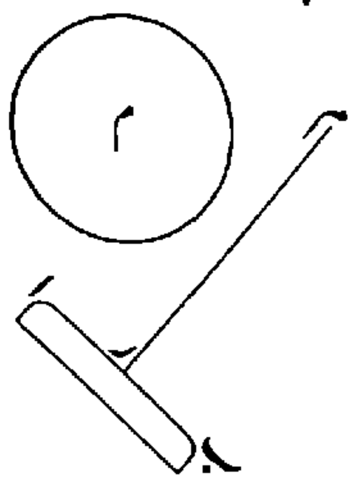
اور یہ ہے تو یہ بھی ضرور ہے کہ وہ تجلی گاہ وسطِ بُعدِ مجرد میں واقع ہو۔ کیونکہ جب آئینہ وغیرہ مظاہر و مناظر کو آفتاب کے ساتھ تقابل صحیح ہوتا ہے، یعنی وہ خط مستقیم جو مرکز آفتاب سے آئینہ تک متصل ہوتا ہے، وسطِ آئینہ پر عمود ہو تو پھر عکس آفتاب وسط آئینہ میں نمایاں ہوتا ہے۔ ﴿ عمود اُس خط کو کہتے ہیں جو قاعدے سے اس طرح متصل ہو کہ اُس کے دونوں جانب کے زاویے قائمے ہوں جو باہم برابر ہوتے ہیں جیسی یہ صورت ہے۔



دوسرے نقشہ میں گول دائرہ کو آفتاب سمجھئے اور علامت م اس کا مرکز ہے۔ اب آئینہ کی سطح ہے جس کو قاعدہ کہیں گے جس پر خط ''م ر'' عمود ہے جس کے دونوں طرف کے زاویے قائمے ہیں جب تک آفتاب اور آئینہ میں یہ تقابل نہ ہوگا عکس نمایاں نہ ہوگا۔



سو جب یہ بُعد مجرد کو مظہر تجلی اوّل تو تسلیم کیا ہی ہے، اب یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ بُعد مجرد کو ذاتِ خداوندی سے تقابل صحیح ہے (ذات خداوندی سے مراد تجلی اوّل ہے۔)
وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تقابلِ صحیح نہ ہوگا تو تقابل غیر صحیح ہوگا۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اُس سے کچھ انحراف ہے اور کسی اور سے کسی اور طرف کو تقابل صحیح ہے۔ سو یہ بات آفتاب اور آئینہ میں تو متصور ہے۔ کیونکہ کچھ آفتاب ہی میں جہات کا انحصار نہیں ۔یعنی عمود وسطِ آئینہ کو سوائے مرکز (یا دائرہ) آفتاب اور غیر متناہی نقاط پر مرور واقع ہوسکتا ہے۔ مثالی نقشہ مذکور بالا میں اگر آئینہ کو تھوڑا سا منحرف یعنی ٹیڑھا کر دیا جائے



تو عمود م ر بجائے آفتاب کے گزرنے کے دائرۂ آفتاب کے باہر سے گزر سکتا ہے۔ پیش نظر نقشہ میں آئینہ ''ا ب'' کو دائرۂ شمس سے کچھ منحرف کیا گیا تو عمود ''م د'' بھی منحرف ہوگیا۔ جس کے

میں یہ خطِ عمود جو قاعدہ ''اب'' پر واقع ہے آفتاب سے ہٹ کر گذر رہا ہے۔ کیونکہ آفتاب کوئی لا محدود چیز نہیں ہے کہ ہر حال میں اُس پر سے گذرنا لازم ہو۔﴾ پر خطِ استقبالِ ممکنات کیلئے سوائے ذاتِ خالقِ کائنات بلکہ سوائے تجلی اوّل اور کوئی مرجع اور قبلہ ہی نہیں۔ کیونکہ تجلی مذکور ہی مصدرِ وجود ہے، چنانچہ اُوپر معروض ہو چکا۔﴿اسی تقابل کو جو عالم کو اس ذات لاتناہی کے ساتھ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رسی کی مثال سے سمجھایا ہے کہ اگر فرض کرو زمین میں آر پار ایک سوراخ کر کے ایک رسی گذار دی جائے تو وہ ذاتِ حق پر ہی پہنچے گی۔ (یعنی ذاتِ حق سے منحرف ہو کر کسی دوسری شے کے مقابل نہیں ہوگی کہ ذاتِ حق لامحدود ہے) اوکما قال﴾

مخلوقات کے ساتھ تجلی اوّل کے تعلق کی مثال

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سوائے مصدرِ وجود اور کوئی خالق نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو۔ جو نسبت مختلف اشکال کی دھوپوں کو ''آفتاب'' اور اُس کے ''تنوّرِ صادر'' کے ساتھ ہے، وہی نسبت مختلف قسم کی مخلوقات کو مصدرِ اوّل اور صادرِ اوّل کے ساتھ ہے۔ جیسے دھوپیں سوائے آفتاب اور کسی سے پیدا نہیں ہو سکتیں ایسے ہی خلق مخلوقات سوائے تجلی اوّل کسی اور سے متصور نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ خطوط فی مابین آئینہ و آفتاب میں نورانی و غیرہ نورانی کا فرق نکل سکتا ہے۔﴿ہم نے آئینہ اور آفتاب کے تقابل کے نقشہ میں جو خطِ عمودی وسط آئینہ سے مرکز آفتاب تک کھینچا ہے۔ اسی طرح اور جس رخ خطوط سطحِ آئینہ سے دائرۂ شمس کی طرف آپ کا تصور کھینچے گا وہ سب خطوط غیر نورانی ہوں گے جتنے خطوط شعاعوں کے آئینہ پر پڑیں گے وہ نورانی ہوں گے جو خطوط غیر نورانی ہوں گے وہ شمس سے اِدھر اُدھر جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ دوسرے نقشہ میں ہم نے کھینچ کر دکھایا ہے۔﴾ ان پر مدارِ تقابل ہے۔) اور اس لئے (آفتاب کے ساتھ تقابل کے سلسلہ میں) کہہ سکتے ہیں کہ خطِ نورانی نہ سہی خطِ غیر نورانی کا مرجع اَور (یعنی دوسری) جہات ہیں، پر مخلوق اور خالق میں اس قسم کا فرق متصور نہیں۔

اس مثل خطِ مطلق جو خطِ نورانی سے مفہوم میں اُوپر ہے، وجود سے کوئی مفہوم اُوپر ہوتا تو

کیوں نہیں۔ ⟨ دو نقطوں کے درمیانی فاصلہ کو جو ایک خط وہمی ملاتا ہے جس کی تجزی عرض میں نہیں ہو سکتی۔ جس کو طرف سطح بھی کہہ سکتے ہیں خط مُطلق ہے۔ اور اس خط کا محل محسوس کرانے والا جو خط ہوگا خواہ نورانی ہو یا سیاہ، سبز وغیرہ اُس کا مفہوم مقید ہے اور اُس مطلق کے ماتحت ہے۔ اب اس عبارت کو سمجھئے فرماتے ہیں کہ جس طرح خطِ نورانی سے اُوپر ایک مفہوم خطِ مُطلق کا ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی مفہوم وجود سے اُوپر ہوتا تو مخلوقات سے تقابل کے بارے میں کیوں نہیں کہہ سکتے تھے کہ وجود کے ساتھ تقابل مخلوقات کا حصہ نہیں۔ وہاں شے بھی تقابل ممکن ہے۔ مگر کیا کیجئے اس سے اُوپر کوئی مفہوم ہے ہی نہیں۔ اب تو یہ تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ مخلوقات سے خط تقابل کسی بھی جہت میں لے جاؤ وجود پر ہی پہنچے گا۔ ⟩

بالجملہ تجلی گاہ تجلی اوّل کا تعمیر اور تخریب میں اوّل ہونا اور وسط بُعدِ مجرد میں واقع ہونا ضرور ہے۔ ہاں جیسے یوں ہوتا ہے کہ گرمیوں اور جاڑوں میں نیچے کے مکانات رونق افروزی شاہی سے رشکِ ارم ہوتے ہیں اور برسات میں بالا خانہ جلوسِ بادشاہی سے غیرتِ فردوس ہو جاتا ہے۔ اور اس لئے تختِ شاہی کبھی نیچے رکھا جاتا ہے اور کبھی اُوپر پہنچایا جاتا ہے، ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ ایک زمانہ میں تجلی مذکور کو زمین سے اختصاص ہو اور اُس وقت تجلی گاہ تجلیٔ اوّل زمین پر ہو، اُس کے بعد آسمان سے وہ خصوصیت ہو جائے اور اُس تجلی گاہ کو یہاں سے وہاں لے جائیں۔ اور پھر جیسے یہ ممکن ہے کہ اوّل ایک تخت جلوسِ بادشاہی کے لئے بنایا جائے اور اس کو اُوپر پہنچایا جائے، اُس کے بعد دوسرا اور تخت بنائیں اور تخت اوّل کے محاذات میں نیچے کے درجہ میں اس کو رکھ دیں۔ ایسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ تجلی گاہِ تجلی اوّل کی جگہ پر اوّل ایک مکان بنائیں، اور پھر اس کو آسمان پر لے جائیں اور اُس کے محاذات میں دوسرا مکان زمین پر تیار کرائیں اور اُس طرف کو عبادت کروائیں۔

تصریحات احادیث دربارۂ تعمیر خانہ کعبہ و بیت المقدس وتفاوت چالیس سال وابتداء پیدائشِ زمین

جب یہ مطالب ذہن نشین ہو چکے تو اور سنئے۔ احادیث اہل اسلام میں یہ بات مصرّح ہے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر میں چالیس برس کا تفاوت ہے۔

اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اوّل روئے زمین پر فرشتوں نے کعبہ اور بیت المقدس کو بنایا تھا۔ مگر طوفانِ نوح (علیہ السلام) میں وہ دونوں تعمیریں آسمان پر اُٹھالی گئیں۔ اور یہ بھی بعض روایات میں ہے کہ اوّل پانی تھا، پھر اس جگہ سے یہاں اب کعبہ ہے بُلبُلا سا اُٹھا اور زمین کی پیدائش شروع ہوئی۔

تجلّی گاہ تجلّی اوّل ہر طرح سے اوّل ہے

ان روایات کے ملاحظہ سے آشکارا ہے کہ تجلّی گاہ تجلّی اوّل ہر طرح سے اوّل ہے۔ ''زمین کا ٹکڑا'' بھی اوّل وہی بنا جہاں کعبہ شریف ہے اور تعمیر بھی اوّل اسی کی ہوئی اور ''ویران'' بھی اوّل وہی ہوگا۔

تعمیر خانہ کعبہ اور تعمیر بیت المقدس میں تفاوت چالیس سال کس اعتبار سے ہے؟

مگر یہ اوّلیتِ تعمیر اور وہ تفاوتِ چہل سالہ اُسی تعمیر کے اعتبار سے ہے جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی۔ باعتبار تعمیر ابراہیمی نہ وہ اوّلیت ہے اور نہ یہ تفاوت ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سلیمان علیہ السلام سے تقریباً پونے دو ہزار سال پہلے ہوئے ہیں تو خانہ کعبہ اور بیت المقدس کی تعمیر کے درمیان بھی تقریباً اتنا ہی تفاوت ہوگا۔﴾ یہ تعمیر کعبہ مکرمہ (جو موجود ہے) اُس تعمیر کے ساتھ (جو فرشتوں کے ہاتھوں سے ہوئی تھی) وہی نسبت رکھتی ہے جو تختِ اوّل کو جو نیچے سے اُوپر پہنچایا گیا ہو۔ تختِ ثانی کے ساتھ ہوتی ہے جو اُس کے محاذات میں نیچے رکھا جائے۔ کیونکہ تعمیر اوّل اور تعمیر ابراہیمی میں بشہادت روایات وہی محاذات ہے۔

بالجملہ اُمورِ مذکورہ میں سے جو جو باتیں منجملہ وقائع زمانہ ماضی ہیں وہ سب بہ روایت اہل اسلام و بحوالہ پیغمبر اسلام علیہ السلام ثابت ہیں، اور جو باتیں از قسم وقائع گزشتہ نہیں۔ جیسے بیت المقدس کا جانب شمال ہونا اور چالیس منزل کے فاصلہ پر اُس

کہ ہونا دو آنکھوں سے معلوم اور نقشوں اور جغرافیوں سے ثابت ۔ پھر اُمور مذکورہ میں سے اوّلیت تعمیر اور اوّلیت تخریب کا شاہد ہونا بھی بشہادتِ عقل معقول ہے۔ البتہ اُمور باقیہ کا شاہد ہونا ہنوز محلِ تامّل ہے۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

مرتبۂ مالکیت وحکومت سے زیادہ تجلی اوّل کے ساتھ اِنسان بلکہ جملہ ممکنات کا تعلق ہے

مرتبۂ مالکیت اور حکومت کے ساتھ ایک نفع خلائق متصور ہے۔ یعنی ''احسان'' متعلق ہے، اور ایک ضرر خلائق یعنی ''نقصان'' اُس کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔

مگر اثرِ اوّل (یعنی احسان کا اثر) محبت ہے، اور تاثیرِ ثانی (یعنی نقصان کی تاثیر) ''خوف''۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں حکومت اور محبوبیت میں اگر تقابل ہوگا تو باعتبارِ ثانی ہی ہوگا (یعنی) باعتبار خوف) باعتبارِ اوّل (یعنی باعتبارِ محبت) نہ ہوگا۔ کیونکہ اوّل (یعنی مالکیت کے مرتبۂ اوّل یعنی احسان جو مستلزم محبت ہے) میں تو مرتبۂ اوّل (یعنی جمال جس کا منشاء تجلی اوّل ہے کہ وہ بھی مستلزمِ محبت ہے جس پر کلام کیا جا چکا ہے) بھی شریک ہے، بلکہ شریک غالب۔

اور کیوں نہ ہو، علاوہ جمال وکمال کے جو عمدہ موجبات محبت میں سے ہیں، احسان بھی اصل میں اُسی (تجلی اوّل) کا کام ہے، جو مصدر وجود ہے۔ جو اصل میں مجموعۂ انعام واکرام ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہئے کہ قرابتِ تامہ بھی بہ نسبتِ مخلوقات اُسی (مرتبہ) کو حاصل ہے تو عقلِ سلیم سے دُور نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں وجودِ مخلوقات کو ''حسب اشارہ تمثیلِ آفتاب ونورِ آفتاب جو مکرر گذر چکی ہے ''تجلی اوّل یعنی مرتبۂ محبوبیت اور اوّل مرتبہ (یعنی اعلیٰ مرتبہ) معبودیت کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو دُھوپ کو (نور) آفتاب کے ساتھ ہے۔ یعنی جیسے دھوپ پرتوہ شعاعِ آفتاب، (شعاعیں جب کسی جسم پر مجتمع ہو جاتی ہیں تو اُن کی ہیئتِ مجموعی دھوپ ہوتی

ہے)اور شعاعِ آفتاب پرتوۂ (نورِ) آفتاب ہے۔ایسے ہی وجودِ مخلوقات پرتوۂ صادرِ اوّل یعنی مرتبۂ حکومت اور مرتبۂ ثانی مرتبۂ معبودیت اور وہ پرتوۂ مرتبۂ محبوبیت۔

حرکتِ علمی میں اوّل اُس مصدرِ وجود کا تصور ہولے گا اس کے بعد اپنا تصور ہوگا

اس لئے جیسے تعقُّلِ دھوپ تعقُّلِ شعاعِ آفتاب پر موقوف ہے اور تعقُّلِ شعاع تعقُّلِ (نورِ) آفتاب پر، ایسے ہی تعقل وجودِ مخلوقات تعقلِ صادرِ اوّل یعنی تعقُّلِ مرتبۂ حکومت پر، اور تعقُّلِ صادرِ اوّل، تعقُّلِ تجلیِ اوّل یعنی اسی مرتبۂ محبوبیت کے تعقل پر موقوف ہوگا۔ اور اس لئے خود موجودات کو اوّل تصورِ مصدرِ وجود ہولے گا تب کہیں اپنا تصور ہوگا۔

﴿یہ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ○ کی تفسیر ہے۔یہ فرق الفاظ اصطلاحی میں حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ اپنے ایک مکتوب میں بنام حضرت شاہ غلام علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ موجودات کی اصل (یعنی یہ مرتبۂ صادرِ اوّل) موجودات کے لئے علت ہے اور موجوداتِ معلول۔اور علت بہ نسبت ذات معلول اس سے قریب تر ہوتی ہے۔یعنی ذاتِ معلول اپنے سے اتنی قریب نہیں ہوتی جتنی اُس کی علت اُس سے قریب ہوتی ہے۔فرماتے ہیں کہ حملِ ایجابی کے لئے وجود موضوع لہ شرط ہے تو عدم موضع کے وقت حمل اوّلی صحیح نہیں ہوتا، ہاں سلب بسیط صحیح ہوتا ہے۔زید کے معدوم ہونے کے وقت زَیْدٌ زیدٌ (''زید'' زید ہے) کہنا صادق نہیں ہے۔ البتہ زیدٌ لیس بزیدٍ صادق ہے (یعنی ''زید'' زید نہیں ہے) اوّل چاہئے کہ زید کو اپنی علت کے ساتھ نسبت حاصل ہو جو اُس کے لئے مثمرِ وجود ہو۔پھر زیدٌ زیدٌ کہنا صادق ہوگا پس نسبت ممکن کی اپنی علت کے ساتھ مقدم ہے ذات ممکن کے حملِ ذات پر۔تو ''علت'' ذات سے بہ نسبت ذات قریب ہوئی۔ملخص۔اسی کو سادہ طور پر یوں فرمایا گیا ہے کہ ''اوّل تصور مصدر وجود ہولے گا تب کہیں اپنا تصور ہوگا''۔اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا ہے تو ہر ایک کو اس کا احساس ہونا چاہئے۔مگر یہ عارفین خاص الخاص میں محدود کیوں ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے حجابات اس علم پر پڑے ہوئے ہیں وہ مانع ہیں اس حقیقت کے ادراک سے ﴾

غرض اس حرکتِ علمی میں اوّل اُس مصدرِ وجود کا تصور ہولے گا۔ اُس کے بعد اپنا تصور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات میں جو اوّل آتا ہے وہی قریب ہوتا ہے (مقصد وہی ہے کہ حرکتِ علمی میں عِلّت اوّل آتی ہے اور معلول بعد میں) اس صورت میں مخلوقات سے اوّل اُن کی ذات کو وہ قرب نہ ہوگا جو اُس مصدرِ وجود کو ہوگا۔ ﴿یعنی حرکت علمی میں پہلے تجلی اوّل آئے گی جو مصدرِ وجود ہے، پھر صادرِ اوّل۔ پھر اپنی ذات کا شعور ہوگا۔ ''حرکت علمی'' سوال مذکورہ بالا کے جواب کی طرف بھی مشیر ہے کہ یہ ادراک بغیر حرکت علمی نہیں ہوسکتا۔﴾ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ علم میں اِخبار ہوتا ہے، اِنشاء نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ قرب علمی قُربِ واقعی اور قُربِ حقیقی ہوگا۔ ﴿اسی بناء پر حجۃ الاسلام میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تحریر فرمایا کہ مَنْ عَرَفَ رَبَّهٗ فَقَدْ عَرَفَ نَفْسَهٗ۔ وہاں ہم نے مشہور قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ کی بہ خوبی تشریح بھی کردی ہے۔﴾ (یہ نہیں کہ ایک حکم دیا گیا ہو کہ اس طرح مان لو) غرض قرابت (نزدیکی) بھی مثلِ احسان اصل میں اُسی تجلیِ اوّل کے لئے ہے اور جمال وکمال بھی اُسی کے لئے۔ ﴿اب یہ سوال پیدا ہوگیا کہ صادرِ اوّل کا جمال وکمال بھی جب تجلی اوّل کی طرف ہی راجع ہوگیا تو نقصان اور اس کی بناء پر خوف بھی اسی کی طرف راجع ہونا چاہئے۔ پھر وجوہ خوف صادرِ اوّل کے ساتھ خاص کیوں ہوں۔ اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔ اور اس تقریر الخ۔﴾ اور اس تقریر پر ہر چند نقصان بھی اصل میں اُسی کی طرف منسوب ہوگا، مگر چونکہ تکلیف دہی محبوب بھی لذیذ ہوتی ہے۔

چنانچہ مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ تو یوں فرماتے ہیں:

نارِ تو این ست نورت چوں بود ماتم ایں تا خود کہ سورت چوں بود

﴿نارِ تو یعنی جفائے تو۔ نورِ تو یعنی وصال تو۔ سُور بالضم وواو معروف بہ معنی جشن وشادی وعروس۔ سورت بالضم شرف ومنزلت (غیاث اللغات) مطلب یہ ہے کہ جب تیری جفا اتنی لذیذ ہے تو تیرے وصال کی لذت کا کیسا مرتبہ ہوگا۔ حیرانی اس بات کی ہے کہ شرف ومنزلت کس قدر لذیذ ہوگی۔ مولانا عراقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

نشود نصیب دشمن کہ بود ہلاکت تیغت   سر دوستاں سلامت کہ تو خنجر آزمائی

وہ مزا دیا تڑپ نے کہ یہ آرزو ہے میری   میرے دونوں پہلوؤں میں دل بے قرار ہوتا

(امیر مینائی رحمۃ اللہ علیہ)﴾

اور مرزا غالب یوں کہتے ہیں:

اسد بسمل تھا کس انداز کا قاتل سے کہتا تھا   تو مشقِ ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر

تو خوف جو من جملہ موجباتِ اطاعت ہے اُس تکلیف کے اندیشہ پر مبنی نہ ہوگا۔﴿بلکہ اُس میں عاشق کو لذت ملتی ہے تو وہ بھی آخر کار محبت ہی بن جائے گا۔اس لئے تجلی اوّل میں مبنٰی خوف کا بھی محبت ہی ہوگا تو اس تجلی کا حاصل محبوبیت ہی رہے گی خوفِ محض کا حصہ کسی اور جگہ ہوگا۔۱۲۔مولانا محمد طیب مدظلہٗ﴾

خوف کا اَصل مبنٰی

ہاں اگر موجباتِ محبت نظرِ مطیع سے مخفی رہیں اور پھر اَندیشۂ ایذاء ہو تو اَلبتہ اُمیدِ حدوثِ خوف ہے سو یہی خوف بناءِ حکومت ہو تو ہو۔غرض موجباتِ اطاعت، یا موجباتِ خوف ہیں، یا موجباتِ محبت ۔موجباتِ خوف تو سب کے سب اربابِ حکومت ہیں،اور سامانِ محبت سب کے سب سرمایۂ محبوبیت۔

موجباتِ محبت کا بیان

مگر وہ سامان یوں تو پانچ ہیں:(۱) جمال (۲) کمال (۳) احسان (۴) قرابت (نزدیکی) (۵) اطاعت۔﴿یعنی محبوب میں ان پانچ صفات میں سے کوئی صفت ہو۔جو شخص اطاعت گزار ہوتا ہے اُس سے بھی محبت ہو جاتی ہے مگر یہ وجہ موجبات محبت باری تعالیٰ سے خارج کرنا پڑے گی۔وجہ آگے مذکور ہے۔﴾ پر خدا سے کسی کی اطاعت متصور نہیں۔البتہ وہ پہلی چار باتیں بہ درجۂ اتم اس میں موجود ہیں۔اس لئے محبوبیت اصل میں اُسی کے لئے ہے۔اور سوا اُس کے اور سب (محبوبین) اُسی کے دریوزہ گر،اور اُسی کے دست نگر ہیں۔ان چار باتوں میں سے جس قدر جو بات کسی کو نصیب

ہوئی وہ سب اُسی کی ان چار باتوں کا پرتو اور اُس کی نقل ہے۔ بہر حال وجوہ محبوبیت سب کے سب بطورِ مذکور حصہ تجلی اوّل ہیں۔ البتہ وجوہِ خوف حصہ حکومت یعنی صادرِ اوّل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محبت وخوف باوجودِ تقابلِ باہمی ہم سنگِ یکدگر نہیں۔ بلکہ محبت استحقاقِ اطاعت میں اشرف واقویٰ ہے اور بایں ہمہ خوف مطاع ثمرہ محبت مطاع نہیں جو فوقیت وتحتیت مرتبہ پیدا ہو۔ ﴿یعنی باوجود اس کے کہ محبت اور خوف دونوں ایک دوسرے کے برابر نہیں، اور یہ کہ محبت استحقاقِ اطاعت میں خوف سے برتر اور زیادہ قوی ہے، مطاع کی محبت کا نتیجہ مطاع کا خوف نہیں ہوتا، کہ محبت کی عبادت کو اُوپر رکھو اور خوف کی عبادت کو مرتبہ میں نیچے رکھو۔ اور ایک کو دوسرے کی فرع قرار دو۔ اب روئے سخن اس اَمر کی مصلحت کے بیان کی جانب ہے کہ تجلی گاہ تجلیِ اوّل یعنی خانہ کعبہ اور نمائش گاہِ صادرِ اوّل یعنی بیت المقدس جنوباً شمالاً کیوں ہیں۔ شرقاً غرباً کیوں نہیں۔﴾ اور اُس (مرتبہ) کا تناسب مستدعی فوقیت وتحتیت مکانی ہو۔ (یعنی اس تفاوت مرتبہ اَصل وفرع کا تقاضا یہ ہو کہ نمائش گاہ تجلی اوّل اُوپر بنائی جائے اور نمائش گاہ صادرِ اوّل نیچے۔)

اور نہ یہ ہے کہ (وہ ضدّین ہیں) خوف پیش آئے تو محبت وشوق نہ ہوا کرے اور محبت وشوق ہو تو خوف نہ ہوا کرے۔ یہ اُس وقت ہو جب کہ موجباتِ خوف وشوق ایک شخص میں مجتمع نہ ہوسکیں۔ مگر کون نہیں جانتا کہ خدا تو خدا ہے، مخلوقات میں بھی بعض بعض افراد جامع جمال وجلال ہوتے ہیں، اور اس لئے خوف وشوق دونوں بسا اوقات مجتمع ہوجاتے ہیں۔ اور کیوں نہ ہوں جب موجباتِ محبت و (موجبات) خوف دونوں ایک شخص یعنی ایک مُطاع میں مجتمع ہوجاتے ہیں تو اگر خوف وشوق ایک شخص میں مجتمع ہوجائیں تو کیا مضائقہ ہے۔

مرتبہ محبوبیت اور مرتبہ حکومت میں نہ فوق وتحت کی نسبت ہے اور نہ قدام وخلف کی

بالجملہ توجہ مرتبہ محبوبیت مرتبہ حکومت سے انحراف کا باعث نہیں جو استقبال و

استد بار بوجۂ تناسب خواستگارِ نسبتِ اقدام وخلفِ مکانی ہو، اس لئے ایک کا شرق میں ہونا اور دوسرے کا غرب میں ہونا لازم آئے۔ ﴿مطلب یہ ہے کہ مرتبۂ محبوبیت کی طرف توجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ حکومت کی طرف سے توجہ ہٹ جائے۔ جس کا نتیجہ یہ ہو کہ اگر مرتبۂ محبوبیت کی طرف منہ ہو تو مرتبۂ حکومت کی طرف پشت اور پھر یہ حالت اس بات کی خواستگار ہو کہ ان دونوں مراتب کی عبادت کے محل وقوع بھی ایسے ہوں کہ ایک جانب شرق میں اور دوسرا جانب غرب میں تاکہ توجہ کے وقت استقبال واستدبار واقع ہو جائے۔﴾

ہاں اگر صادرِ اوّل لازم ذات تجلی اوّل نہ ہوتا تو یہ بھی احتمال تھا۔ لیکن اس کو کیا کیجئے کہ (دونوں میں) باہم تلازم ذاتی ہے (جیسے دو اور زوجیت میں تلازم ہوتا ہے) اور سب جانتے ہیں کہ لازم ذات ذہن وخارج میں دونوں مقاموں میں اپنے ملزوم کے ساتھ رہتا ہے۔ غرض یہ ممکن نہیں کہ ملزوم کی طرف توجہ ہو اور لازم کی طرف توجہ نہ ہو۔ چہ جائیکہ اِستدبار یعنی انحراف اس سے لازم ہو۔ ﴿ظاہر ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اوپر، نیچے، آگے، پیچھے (جن کو استقبال واِستدبار سے تعبیر کیا جاتا ہے) جب کہ محبت وخوف میں کسی نہ کسی طرح ان چاروں جہات کی نفی ثابت ہو چکی۔ تو اَب صرف دو جہات یمین ویسار (یعنی دائیں بائیں) کا احتمال باقی رہ گیا۔ اس پر آگے کلام کرتے ہیں۔ اور اس بحث سے جو اَصل مقصود ہے وہ یہ ہے کہ تجلی گاہِ تجلیِ اَوّل اور نمائشگاہِ صادرِ اَوّل یعنی کعبہ مکرمہ اور بیت المقدس کے محلِ وقوع میں باقتضاءِ طبع شمال وجنوب یعنی یمین ویسار کی جہت ہی ہونی چاہئے تھی۔ حق تعالیٰ نے جو حکیم مطلق ہیں اُن کے محل وقوع میں یہ مصالح مضمر رکھی تھیں۔ اس تعیین پر کہ یمین پر کس کو مانا جائے اور یسار پر کس کو، ذہن میں اشکال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو ایک اضافی چیز معلوم ہوتی ہے۔ کھڑے ہونے والے کا رُخ بدل جانے سے یمین کا یسار اور یسار کا یمین بن سکتا ہے۔ اسی طرح آگے پیچھے کی نسبت بھی پیدا ہوسکتی ہے۔ جس کی نفی کی جا چکی ہے۔ تو ان جہات کی صحت کا معیار کیا ہوگا۔ اس لئے اس پر بھی آگے خود کلام فرمائیں گے جس سے یہ ذہنی اُلجھن بھی باقی نہ رہے۔﴾

مگر جب خوف ومحبت میں نہ باعتبارِ مرتبہ فوقیت وتحتیت ہے اور نہ عتبارِ توجہ استقبال

واستدبار بلکہ بایں خیال کہ جیسے دو ہاتھ ایک تن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور پھر اقویٰ اور اشرف کو یمین اور اضعف اور ادنیٰ کو یسار کہتے ہیں، ایسے ہی موجباتِ محبت وخوف اصل میں ایک ذات کے ساتھ متعلق ہیں اور پھر محبت دربارہ استحقاقِ عبادت واطاعت خوف سے اشرف واقویٰ ہے۔ اس لئے محبت وخوف میں وہ نسبت ہوگی جو یمین ویسار میں یعنی ''راست و چپ'' میں ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے یہ مناسب ہوگا کہ ''مظہرِ محبوبیت'' جانبِ راست بنایا جائے اور ''مظہرِ حکومت'' جانب چپ تعمیر کیا جائے۔

صحتِ جہات پر مفصل کلام

اب یہ بات باقی رہی کہ زمین گروی، آسمان گروی، بُعد مجرد سب طرف سے غیر متناہی، اس لئے سب جہات برابر نظر آتی ہیں۔ پھر فرق یمین ویسار وقدام وخلف و فوق وتحت کے کیا معنے؟ اس لئے یہ گزارش ہے کہ واقعی یہ فرق جہاتِ مذکورہ اصلی نہیں، بلکہ کسی غیر چیز کے اعتبار سے یہ فرق پیدا ہوا کرے ہیں۔ سو مصحّحِ فوق وتحت تو یہ ہمارے سروپا ہیں۔ اور مرجع یمین ویسار وقدام وخلف آفتاب بہ حیثیت حرکت ہے۔

ہمارے سروپا کا مصحّحِ فوق وتحت ہونا تو ایسا ظاہر ہے کہ بیان کی حاجت نہیں۔ البتہ آفتاب کا بہ حیثیتِ حرکت مرجع اور مصحّح یمین ویسار وقدام وخلف ہونا شرح طلب ہے۔ اس لئے عرض ہے کہ جیسے تجلی اوّل بوجہ صدورِ صادرِ اوّل ''جو مسمّی بہ وجود اور مناطِ (مدار علیہ) حکومت ومالکیت ہے'' تمام کائنات کو کتمِ عدم اور پردہ ظلمتِ نیستی سے نکال کر نورِ وجود سے نمایاں کر دیتی ہے، ایسے ہی عالم اجسام میں مہر عالم افروز تمام اجسام کو بوجہ صدورِ نور سراپا ظہور وحرارت، ظلمت کدۂ تیرگی اور عجز خانہ برودت سے نکال کر اُس نور سے روشن اور عیاں اور اس حرارت سے گرم جوش کر دیتا ہے۔ ﴿یعنی جیسے تجلی اوّل جو مصدرِ وجود ہے تمام کائنات کو نورِ وجود سے منور اور موجود کرتی ہے، ایسے ہی آفتاب جو مصدرِ نور و حرارت ہے عالمِ اجسام کو اندھیرے سے روشنی میں لاتا اور حرارت پہنچاتا ہے۔﴾

غرض جیسے تجلی اوّل ایک طرف اور تمام کائنات یعنی ممکنات ایک طرف۔ وہ اگر

اُدھر متوجہ ہے تو یہ سب اُدھر۔ یہ تقابُل اور آمنا سامنا نہ ہو تو یہ افادۂ وجود اور استفادۂ وجود بھی نہ ہو، ایسے ہی آفتاب کو ایک طرف سمجھئے اور تمام اجسام کو ایک طرف۔ آفتاب کو اُدھر متوجہ سمجھئے اور اس حرکتِ شب و روز کو جو شرق سے غرب کو ہے عینِ توجہ خیال فرمایئے اور تمام اجسام مذکورہ کا رُخ اُدھر کو تصور کیجئے۔ اور یہ اخذِ نور اور استفادۂ حرارتِ ہر روزہ اور یہ حرکت جملہ سیّارات کو جو غرب سے شرق کو ہے بعد لحاظ اس اَمر کے کہ بوجہ علُوِ شان و تاثیراتِ معلومۂ عالم سفلی و علوی کے حق میں وہ سب بہ منزلۂ حُکام ہیں، گو بہ مقابلۂ آفتاب بہ منزلۂ حکامِ ماتحت ہوں۔ تمام اجسام کی طرف سے آفتاب کی طرف روئے نیاز خیال فرمایئے۔ اس لئے یہ کہنا لازم ہے کہ اگر آفتاب کا منہ اس طرف کو ہے تو تمام عالم اجسام کا رُخ اُس کی طرف کو ہے۔

غرض روئے زمین کو بہ جانبِ شرق خیال فرمایئے (یعنی جس طرح دیگر اجسام کا رُخ آفتاب کے رُخ کی طرف ہے اسی طرح زمین کا رُخ بھی شرق کی طرف سمجھئے) اور اس لئے جانبِ جنوب کو بہ منزلہ جانبِ راست ﴿جب ہم مشرق کی طرف اپنا منہ کر کے کھڑے ہوتے ہیں تو ہمارا دایاں ہاتھ جنوب کی طرف ہوتا ہے تو سمتِ جنوب کو بہ منزلہ جانبِ راست اور سمتِ شمال کو جانبِ چپ قرار دینا ہوگا۔﴾ اور شمال کو بہ منزلۂ جانبِ چپ تصور کیجئے۔ اور شرق کو بہ منزلۂ قُدّام (آگے) اور غرب کو بہ منزلۂ خَلف (پیچھے) خیال کیجئے۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ جانبِ شمال کو کہیں ہوں، "شمال" کہتے ہیں (یعنی جغرافیہ کی اصطلاح اسی طرح ہے) کیونکہ شمال عربی میں دستِ چپ کو کہتے ہیں۔

شام اور یمن کی وجہ تسمیہ

گو بالتخصیص ملکِ شام کو شام کہنا حالانکہ وہ بھی مرادفِ شمال ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ملکِ یمن کو یمن کہنا، جس سے یمین ہونے کی طرف اشارہ ہے اس وجہ سے ہو کہ خانۂ کعبہ کا دروازہ بہ جانبِ شرق ہے اور یمن اُس کے یمین میں (یعنی دائیں طرف) اور شام اُس کے شمال میں (یعنی بائیں طرف) ہے۔

غرض بیت المقدس کا بہ نسبت کعبہ بہ جانب شمال ہونا بھی اسی فرقِ مرتبہ کا نتیجہ ہے، جو فیما بین محبوبیت و حکومت ہے۔ اور اس تناسب سے اہلِ عقل کو احکام متعلقہ کعبہ و بیت المقدس کی حقیت اور رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا پتہ لگتا ہے۔

مذکورہ بالا چالیس سال اور چالیس منزل کی مسافت کی مناسبات

اب رہی یہ بات کہ چالیس منزل اور چالیس برس کا تفاوت (مذکورہ بالا) کیونکر اس فرق کا نتیجہ ہے جو فیما بین تجلیِ اوّل اور صادرِ اوّل ہے۔ ﴿واضح رہے کہ مراد فرق مرتبی ہے، فرقِ زمانی نہیں۔ گو عالم میں فرقِ زمانی کی صورت میں اس کا ظہور ہوا ہو۔ آگے اس کی تشریح آرہی ہے﴾ اس لئے یہ معروض ہے کہ مدارِ عبادتِ تجلیِ اوّل اُس کی محبوبیت پر ہے۔ اور مدارِ عبادتِ صادرِ اوّل اُس کی ضرر رسانی پر ہے۔ چنانچہ تقریراتِ گزشتہ اس اَمر پر شاہد کامل ہیں۔ مگر محبوبیت سے لے کر ضرر رسانی تک چالیس درجہ کا تفاوت ہے۔ کیونکہ ضرر رسانی جو ایک فعلِ اختیاری ہے (۱) بے تکوِین متصور نہیں۔ ﴿صفاتِ حقیقیہ کا مختصر بیان صفتِ تکوین کی تشریح: واضح ہو کہ صوفیاء اور اکثر متکلمین کے نزدیک صفاتِ کمالیہ جن کو اُمہات الصفات کہتے ہیں آٹھ ہیں۔ (۱) حیات (۲) علم (۳) اِرادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ متکلمین میں سے اکثر نے "اِرادہ ومشیت" کو مرادف قرار دیا ہے اور بعض نے مشیت کو مستقل صفت شمار کیا۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ "تکوین" کے بارے میں "اشاعرہ" کا اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اس صفت کو اُمہات میں شمار نہیں کرتے۔ اور شیخ ابوالمنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ اُمہات میں سے شمار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تکوین حضرت واجب تعالیٰ شانہٗ کی ایک صفت قدیمہ ہے۔ جو معدوم کو عدم سے وجود میں لاتی ہے۔ اسی سے فعلِ تخلیق یا ایجاد و ابداع وغیرہ کا ظہور ہوتا ہے۔ "اشاعرہ" کہتے ہیں کہ اس صفت کے ماتحت جو تفاصیل ہیں یعنی خالق، باری، مصور، رزاق، محی، مُمیت کہ ان سب پر صفت تکوین کا اطلاق آتا ہے وہ سب صفت قدرت کی اس کے متعلقات کے اعتبار سے تفصیلات ہیں۔ مثلاً تخلیق کہتے ہیں مخلوق کی ایجاد سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔ اور

ترازیق کہتے ہیں ایصال رزق مخلوق سے قدرت کے متعلق ہونے کو۔اس لئے تکوین کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ کہ تمام صفات سے دیگر صفات ارادہ وقدرت کی طرح اُس کا تعلق ضروری مانا جائے۔ ماتُرِیدیہ اس کو مستقلاً صفت قرار دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء خاص خاص تاثیرات پر دلالت کرتے ہیں اور باعتبار آثار کے جو مکوِّن کی طرف سے پیدا ہوئے اُن کے ''قدرت کے علاوہ'' الگ الگ نام قرآن میں مذکور ہوئے اور ایک صفت تکوین اُن سب کی جامع ہے۔ یہ سب اسماء اسی کے تحت مندرج ہوجاتے ہیں یعنی یہ سب صفت تکوین کے افراد ہیں نہ کہ قدرت کے۔ اگر مکوِّن کا اثر ''مخلوق'' ہوگا تو جو اسم اس پر دلالت کرے گا وہ ''خالق'' ہوگا اور صفت کو ''خلق'' کہا جائے گا۔ اگر مکوِّن کا اثر ''رزق'' ہوگا تو جو اِسم اس پر دلالت کرے گا وہ ''رزاق'' ہوگا اور صفت کو ''ترزیق'' کہیں گے۔ وغیرہ ذلک۔ الغرض یہ سب صفت تکوین ہی کے افراد ہیں۔ ''متکلمین'' اس کو صفات فعلیہ میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور اُمہات الصفات میں اس بناء پر شامل کرتے ہیں کہ مذکورہ بالا اسماء اسی سے پیدا ہوتے ہیں، صوفیاء رحمہ اللہ عنہم کے نزدیک صفات ذاتیہ میں سے ہے کہ اس کا مصدر خود ذات ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی اس کو اُمہات میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور پہلا موقوف علیہ اسی کو قرار دیتے ہیں۔ اور ایسا ہونا بفحوائے قرآنی اِنَّمَا اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیْـًٔا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ ۝ ضروری بھی معلوم ہوتا ہے۔ ❁

تکوین سے وجود تک دس مراتب کا بیان

اور تکوین (۲) ''بے قدرت'' ممکن نہیں۔ اور کار پردازیٔ قدرت (۳) ''بے ارادہ'' محال۔ اور کارگزاری ارادہ قبل (۴) ''اَمر و فرمانِ طبعی خیال باطل''۔ اور امر و فرمان طبعی (۵) ''بے کلام پنہانی'' ممتنع۔ یعنی یہ ضرور ہے کہ قبلِ ارادہ اپنے دل میں یہ سوچ سمجھ لے کہ یہ کام کرنا چاہئے یا نہ چاہئے۔ اسی مشورہ پنہانی کو کلامِ نفسی یعنی کلامِ پنہانی کہتے ہیں۔ اور کلام نفسی کو (٦) ''مشیت'' یعنی رغبت کی ضرورت اور مشیت یعنی رغبت کو (۷) ''محبت'' کی حاجت اور محبت کو (۸) ''علم'' منافع چاہئے۔ اور علم کو (۹) ''حیات'' درکار ہے۔ اور حیات کو (۱۰) ''وجود'' درکار ہے۔ ❁ یہ کل دس مراتب

ہوئے۔اب ہر مرتبہ کے لئے چار قسمیں ثابت کریں گے۔(۱) منافع داخلیہ۔(۲) مضار داخلیہ۔ (۳) منافع خارجیہ۔(۴) مضار خارجیہ۔اس طرح کل مراتب (۱۰x۴=۴۰) چالیس نکل آئیں گے۔ ادھر دیکھا تو ''مضرت'' کو جس پر مدارِ کارِ حکومت ہے دو قسموں میں منقسم پایا۔

(۱) ایک مضار داخلی (۲) دوسری مضار خارجی۔

وجہ اس تقسیم کی یہ ہے کہ ضرر و مضرت، زوال و عدمِ منافع یا ازالہ و اِعدامِ منافع کا نام ہے۔ چنانچہ اندھا ہونا، بہرا ہونا۔ آنکھ کان کے زوال و عدم کو کہتے ہیں۔ اور افلاس و تنگ دستی، اَموال و اسباب کے عدم و زوال کو کہتے ہیں۔

اور منافع بھی ظاہر ہے کہ دو قسموں میں منقسم ہیں۔(۱) ایک داخلی (۲) دوسری خارجی۔ کیونکہ سرمایۂ منفعت نعمت ہے اور نعمت یا داخلِ وجودِ منتفع ہے یا خارج (یعنی نعمت نفع اُٹھانے والے کے وجود کے اندر ہے یا اس سے باہر) چشم و گوش و دست و پا وغیرہ اعضاء، و صحت و عافیت، قوت، طاقت وغیرہ احوال قویٰ تو داخلِ وجودِ انسانی ہیں۔ اور طعام و لباس، مکان و سواری وغیرہ اشیاء زمین سے لے کر آسمان تک سب کے سب خارج۔ مگر اس میں کلام نہیں کہ اعضاء و قویٰ داخلی ہوں یا اسباب و سامان خارجی بتمامہا سرمایۂ راحت ہیں، اور ظاہر ہے کہ اسی کو نعمت کہتے ہیں۔ مگر جیسے اس میں کلام نہیں۔ ایسے ہی اس میں بھی کلام نہیں کہ داخلی نعمتیں خارجی نعمتوں سے درجہ میں مقدم اور رُتبہ میں اوّل ہیں۔

داخلی نعمتوں کی خارجی نعمتوں پر فوقیت کی پہلی وجہ

اور کیوں نہ ہوں خارجی نعمتوں کا نعمت ہونا داخلی نعمتوں کے ہونے پر موقوف ہے۔ کون نہیں جانتا کہ زبان نہ ہو تو کھانے کا کیا مزہ، اور کان نہ ہوں تو آواز میں کیا لذت؟ صحت و عافیت نہ ہو تو اسباب عیش مُوجب آزار ہیں اور اطمینانِ خاطر نہ ہو تو سامانِ نشاط سب بے کار۔ اور خارجی نعمتیں نہ ہوں تو یوں نہیں کہہ سکتے کہ داخلی نعمتیں بیکار ہیں، اس لئے اگر نہ ہوں تو بلا سے۔ ہاں جیسے بیماری میں زوالِ صحت، اور بھوک میں مثلاً تَحَلُّلِ اَجزائے اصلیہ ہوتا ہے۔ (یعنی بھوک کی حرارت سے جسم کے وہ

اجزا، جن پر صحت کا مدار ہے تحلیل ہوتے ہیں) مگر بوجۂ قلتِ فہم اُس وقت کی تکلیف اصل میں بوجۂ عدمِ سامان خورد ونوش یا عدمِ دوا وغیرہ نعماء خارجی معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی بسا اوقات کم فہموں کو اس کے مخالف نظر آتا ہے۔

بایں ہمہ اگر درصورتِ سلب نعماء داخلی تمام خارجی نعمتوں کی بیکاری لازم ہے، اور درصورتِ سلبِ اَموال و اسبابِ خارجہ منافع داخلیہ یک لخت بیکار نہیں ہو جاتے اور ایسی صورت پیش نہیں آتی کہ زمین سے لے کر آسمان تک تمام عالم معدوم ہو جائے اور ایک صاحب منافع داخلی ہی باقی رہ جائے اور اس سبب سے اُس کے تمام منافع داخلی بھی بیکار ہو جائیں تو زوالِ منافعِ داخلیہ بہ نسبت زوالِ منافع خارجیہ زیادہ تر موجبِ تکلیف ہوگا۔ اور اس وجہ سے اُس کو رُتبہ میں اوّل سمجھا جائے گا۔

اَدنیٰ مرتبہ کی ایک باطنی نعمت کے مقابلہ پر سب ظاہری نعمتیں ہیچ ہیں

بایں ہمہ اگر تمام نعماء خارجی کو ایک طرف رکھیں اور تمام نعماءِ داخلی کو ایک طرف تو بالبداہت یہ کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کی نعمتِ داخلی کے مقابلہ میں تمام سامانِ خارجی ہیچ نظر آئے۔ چہ جائیکہ کُل کا کُل سے مقابلہ کیا جائے۔ ﴿نعمائے باطنی کی اہمیت بہ مقابلۂ نعمائے ظاہری پر تقریر دل نشین بہ نظرِ عبرت مطالعہ کرنے کے قابل ہے۔ اس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں ہمارے باطن میں ودیعت فرمائی ہیں اُن کے مقابلہ پر ظاہری اسباب دنیا پر گرویدگی نادانی ہے۔ اس سے زہد عن الدنیا اور ذخیرۂ آخرت پر اہتمام وسعی بلیغ کی ضرورت بھی واضح ہو جائے گی۔﴾

دوسری وجہ

علاوہ بریں داخلی نعمتیں تو نہ مول ہاتھ آئیں نہ مستعار۔ نہ کسی تاجر کی دکان پر ملیں نہ کسی کاریگر سے بن سکیں۔ اور خارجی نعمتوں کے حصول کے بیسیوں سامان موجود۔ یہ اُن کا نایاب ہونا اور ان کا دستیاب ہونا بھی اُن کی عظمت اور اِن کی حقارت پر شاہد ہے۔

تیسری وجہ

اور اسے بھی جانے دیجئے، اعضاے اور قویٰ تو سامانِ کمال و جمالِ انسانی ہیں اور خارجی نعمتوں میں یہ بات کہاں۔ یہی وجہ ہے کہ کمی، بیشی اسبابِ دنیا اہلِ عقل کے نزدیک موجب کمی بیشی قدر و منزلت نہیں سمجھی جاتی۔

چوتھی وجہ

اور یہ بھی پسندِ خاطر نہ آئے تو اور سنئے۔ قوت باصرہ، قوت سامعہ وغیرہ قُویٰ اور صحت و مرض وغیرہ اَحوال کو خارجی نعمتوں کے ساتھ وہی نسبت ہے جو نورِ آفتاب کو زمین وغیرہ کے ساتھ ہے یعنی جیسے نورِ آفتاب مبداءِ فعل ہے اور زمین مفعول بہ اور قابل، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے۔ اس صورت میں جیسے شکلِ زمین وغیرہ باطنِ نور میں منطبع ہوجاتی ہے اور وہی شکل منطبع مفعولِ مطلق نور یعنی منور ہوتا ہے نہ زمین وغیرہ۔ کیونکہ وہ تو مفعول بہ نور یعنی منور بہ ہے۔ ﴿مفعول مطلق کی حقیقت: کتبِ نحو میں ہے کہ مفعول اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے بعد واقع ہو اور وہ مصدر اُس فعل کے معنے میں ہو۔ جیسے ضربت ضربا اور قمت قیاماً۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ''اُس کو مطلق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مفعول بہ یا مفعول فیہ یا مفعول معہ کی طرح ب یا ل یا فی یا مع کی قید سے آزاد ہوتا ہے'' مگر اس سے مفعول مطلق کی حقیقت واضح نہیں ہوتی۔ اس پر براہین قاسمیہ میں حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کیا ہے۔ جس کا ملخص یہ ہے کہ مفعول مطلق ہی اصلِ مفعول ہوتا ہے۔ فاعل یا مؤثر سے جو فعل یا اثر صادر ہوتا ہے اس کی خاص شکل اصل مفعول ہے اور جس پر پڑتا ہے وہ مفعول بہ ہے۔ اس میں باء استعانت ہے۔ مثلاً آفتاب فاعل ہے اور (تنویر کے لئے) نورِ منبسط اُس کا فعل ہے اور وہ شکل جو اُس نورِ منبسط کے باطن میں موافق شکل زمین وغیرہ منقش ہو جاتی ہے مفعول مطلق ہے اور خود زمین بلکہ وہ شکل جو اُس کے ساتھ قائم ہے مفعول بہ ہے۔﴾

جس کا حاصل بعد لحاظ اس اَمر کے کہ مفعول بہ میں باء استعانت ہے یہ ہوگا کہ

وہ آلۂ مفعولیت ہے۔ ﴿یعنی فاعل کا فعل تنویر جو حسب شکل زمین باطن نور میں منطبع ہے اُس کے طور کا آلہ زمین بلکہ شکل زمین بنتی ہے۔﴾ ایسے بھی یہ ضرور ہے کہ باطن قویٰ واحوال مذکورہ میں اشکال نعماء خارجی منطبع ہوں اور وہی مفعول مطلق بہ معنیٰ "مذوق ومسموع و شموم وملموس" ہوں۔ اور نعماءِ خارجیہ مفعول بہ یعنی مذوق بہ وغیرہ ہوں۔

مگر یہ ہے تو جیسے حقوقِ فاعلیت مثل مدح وثناء وثواب وعذاب وانعام وسزا فاعل ہی کی طرف راجع ہوتے ہیں، قلم وشمشیر وغیرہ آلاتِ فاعلیت سے اُن کا تعلق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی حقوق مفعولیت مثل حُسن وقبح وجمال وذمامت ولذت ونفرت وغیرہ بھی مفعول کی طرف راجع ہوں گے۔ آلات مفعولیت یعنی مفعول بہ سے اُن کو تعلق نہ ہوگا۔

مگر چونکہ مفعولِ مطلق یعنی وہ صُوَر جو باطن قوائے مذکورہ میں مثلاً منطبع ہوتی ہیں۔ اَوّل قُویٰ ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور اُن قویٰ ہی کے حق میں مجملۂ انتزاعیات ہوتی ہیں، اور انتزاعیات کا وجود ایسی طرح عینِ وجودِ منشاءِ انتزاع ہوتا ہے جیسے حرکت کشتی نشین عین حرکتِ کشتی ہوتی ہے۔ تو اُن اشکال کی لذت وہ اُن قویٰ ہی کی لذت ہوگی۔ نعمائے خارجی کی لذت نہ ہوگی۔

غرض نعمائے خارجی آلۂ لذت وراحت ومنفعت ہیں، خود لذیذ نہیں۔ اور اس لئے اُن کا نعمت ہونا وہ نعمائے داخلی ہی کا ظل و پرتوہ ہوتا ہے۔ ﴿انتزاعیات مفہومات نسبیہ اور مضامینِ اضافیہ ہوتے ہیں، اور مفہومات نسبیہ اور اضافیہ اُن کو کہتے ہیں جن کا ہونا اور سمجھنا دو اور کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ یعنی جیسے نسبت جملہ مثلاً منسوب اور منسوب الیہ کے وجود کے بعد وجود میں آتی ہے اور اُن کے سمجھنے کے بعد سمجھ میں آتی ہے یعنی اُس نسبت کا تحقّق اور تعقّل اپنی طرف دونوں طرف کے تحقّق اور تعقّل پر موقوف ہے۔ ایسے ہی جہاں یہ توقف ہوگا وہ مفہوم اضافی ہوگا۔ انتزاعیات کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ ایسے مفہومات کو عقل ہی کھینچ کر باہر لاتی ہے۔ خارج میں صرف منشاءِ انتزاع موجود ہوتا ہے۔ الغرض یہ اشکال وصُوَر جو مفعول ہوتی ہیں، انتزاعی ہوتی ہیں۔ آگے اسی کی وضاحت کرتے ہیں۔﴾

اشکال وصور کی حقیقت اوران کے انتزاعی ہونے کی توضیح

مگر ہاں شاید کسی کو انتزاعی ہونے میں اَشکال وصور مذکورہ کے کچھ تامّل ہو، اس لئے یہ گزارش ہے کہ شکل وصورت ایک احاطہ کا نام ہوتا ہے جس کے وسیلہ سے داخل احاطہ خارجِ احاطہ سے جُدا ہو جائے۔ چنانچہ مشاہدۂ دائرہ ومثلّث وغیرہ اَشکال سے خود نمایاں ہے۔

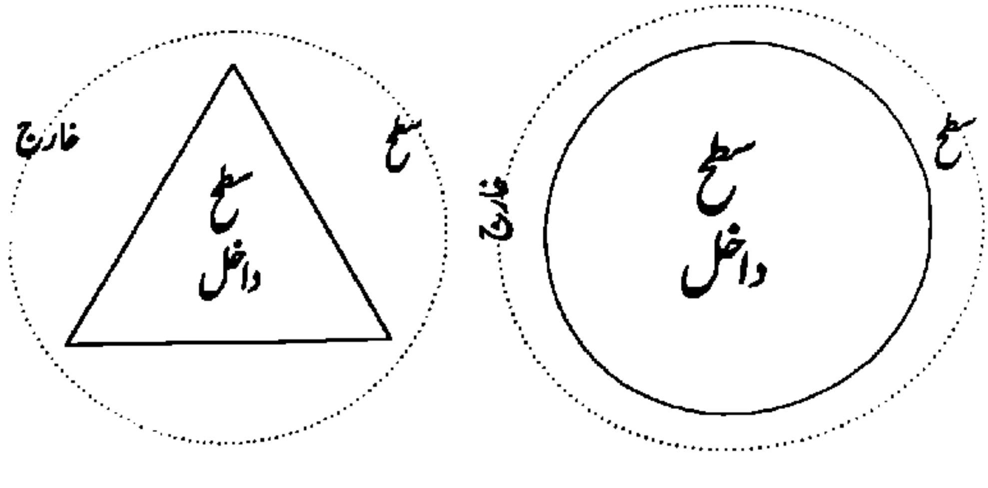
ہرنوع کا احاطہ اور داخل وخارج جُدا ہوتا ہے

البتہ اتنا ہے کہ (مبصرات، مسموعات اور مشمومات وغیرہ میں سے) ہر نوع کا احاطہ جُدا اور داخل جُدا، خارج جدا ہوتا ہے۔ مُبصَرات میں مثل جسم و بُعد و سطح تفاوت ہوتا ہے۔ بُعد کو سطح محیط ہوتی ہے اور سطح کو خط۔ تو مبصرات اور مسموعات اور مشموعات وغیرہ میں تفاوت کیوں نہ ہوگا۔ ﴿مسموعات یعنی آوازوں کے احاطے وہ فضاء میں ہیں جہاں تک وہ سُنائی دیتی ہیں۔ اس سے آگے کی فضاء احاطہ سے خارج ہے۔ اسی طرح مشمومات یعنی اچھی بُری بُو کے احاطوں اور اُن کے داخل وخارج کو قیاس کرلیا جائے۔ اجسام کثیفہ کی طرح اُن کے احاطوں میں تزاحُم بھی نہیں ہوتا۔﴾ مگر باوجود تفاوتِ مذکور اس اَمر میں تمام احاطے شریک یک دیگر ہیں کہ خود عدمی ہوتے ہیں اور داخل یا خارج کے فیض سے موجود ہو کر مُدرَک ہوتے ہیں۔ بطور نمونہ یہی دائرہ، مثلث وغیرہ اشکالِ سطح اور کُرہ، مخروط وغیرہ اشکالِ جسم کو پیش کرتا ہوں۔

دیکھ لیجئے خط مستدیر جو احاطۂ دائرہ ہے اور سطح مستدیر (گول گیند کے جسم کی طرح) جو احاطۂ کُرہ ہے ایک حدِّ فاصل ہے، جس کے بہ شہادتِ مشاہدہ اصل میں کچھ وجود نہیں۔ کیونکہ اِدھر سطح اُدھر سطح اِدھر بُعد، اُدھر بعد۔ اور پھر اس کے ساتھ اندر کی سطح باہر کی سطح سے متصل اور اندر کا بُعد باہر کے بُعد کے متصل۔ بیچ میں نہ کوئی چیز حائل ہے۔ نہ کچھ فاصلہ ہے، اس صورت میں سطح اور خط کو اگر موجود کہئے تو پھر بیچ میں ہو کر حائل اور فاصل اور خلل اندازِ اتصال کیونکر نہ ہوں گے۔ ہاں اگر یوں کہئے کہ سطح اور خط انتہاءِ بُعد اور سطح ہیں۔ اور انتہاء اسکا نام ہے کہ کوئی چیز آگے نہیں۔ تو پھر یہ معنے ہوں گے کہ سطح اور خط

اُمورِ عدمیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ آگے نہ ہونا بھی اگر عدمی نہ ہوگا تو پھر عدمی کون ہوگا۔ مگر ظاہر ہے کہ عدم قابلِ ادراک نہیں، لائقِ علم نہیں۔ علم وادراک کے لئے وجود چاہئے۔ ورنہ علم کس پر واقع ہوگا؟ اور اِدراک کس سے متعلق ہوگا؟ اس لئے یہ بھی ضرور ہوا کہ ان عدمیات اور معدوماتِ اصلیہ کے لئے کوئی وجود خارجی تجویز کیا جائے جو اَشکالِ مذکورہ (مثلث، کرہ وغیرہ) کے حق میں ایسا ہو جیسا زمین کے حق میں جو ظلمانی الاصل ہے نورِ خارجی جو آفتاب وقمر کی طرف سے عارض ہوتا ہے۔ تاکہ یہ علم اور ادراک دوائر ومثلثات جو منجملۂ بدیہیات ہے۔ صحیح ہو۔ غرض جیسے زمین کا منور ہونا بدیہی، مگر ''نور'' بالائی ہے، ایسے ہی مثلث ودائرہ وغیرہ کا موجود ہونا درست، مگر ''وجود'' بالائی ہے۔

اصل میں یہ اَشکال اقسامِ موجودات میں سے نہیں۔ رہی یہ بات کہ وہ کون چیز ہے جس کا وجود اشکال مذکورہ پر عارض ہوتا ہے؟ اُس کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔ اشکال مذکورہ کو اگر اُن کے داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تب تو مُفیضِ وجودِ اَشکال، سطحِ داخل ہوئی۔ اور خارج کے ساتھ قائم خیال کیجئے تو منشاءِ وجود، سطحِ خارج ہوگی۔ گو وہ بھی اپنے وجود میں بُعد کی محتاج ہو، اور بُعد اپنے وجود میں مثلاً خدا کا محتاج ہو، اور اس وجہ سے مُفیضِ اصلی خداوند عالم ہو۔ ﴿پہلے یہ فرمایا تھا کہ ''مثلث ودوائر کا موجود ہونا درست مگر وجود بالائی ہے''۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوگیا کہ اُن کو وجود کہاں سے ملا؟ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر ان اشکال کو ان کے داخل کے ساتھ یعنی اندر کی سطح کے ساتھ قائم خیال کریں تو کہا جائے گا کہ اندر کی سطح سے حاصل ہوا۔ اشکال ذیل کو دیکھئے۔



اندر کی سطح، سطح داخل ہے اور باہر کی سطح، سطح خارج ہے اگر ان اشکال کو سطح داخل کے ساتھ قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو دائرہ اور مثلث بنانے والی سطح داخل ہے اور اگر ان کو سطح خارج سے قائم سمجھیں تو کہا جائے گا کہ ان کو وجود میں لانے والی سطح خارج ہے حاصل یہ ہے کہ خط مستدیر جس سے سطح مستدیر بنتی ہے اور تین خطوط مستقیمہ جن کے اتصال سے سطح مثلث وجود میں آتی ہے وہ خط اور یہ خطوط اگر سطح داخل میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح داخل کا فیض سمجھا جائے گا اور اگر سطح خارج میں شامل مانیں گے تو ان کا وجود سطح خارج کا فیض ہوگا۔ اب یہ سوال پیدا ہو گیا کہ خط تو خود اپنے وجود میں سطح کا محتاج ہوتا ہے۔ ایسی چیز دوسری چیز کے لئے کیا مفیض وجود ہوگی جس کا وجود خود ہی انتزاعی ہے اور سطح کا وجود بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا ہے کہ ”گو وہ بھی اپنے وجود میں الخ۔“ آگے اس کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں۔ ﴿سو یہ ایسا قصہ ہے جیسے فرض کیجئے نورِ آئینہ فیضِ قمر ہو، اور نورِ قمر فیضِ آفتاب۔ اس لئے نور اصل میں آفتاب ہی کا ہو۔

غرض اس سے بہ نسبتِ خط، سطح کے مفیضِ وجود ہونے میں تأمل نہیں ہو سکتا۔ اور کیونکر ہو، بدیہیات میں بھی اگر تأمل ہو تو اطمینان کا ہے میں ہوگا۔ مگر یہ ہے تو انتزاعی ہونے میں کیا تأمل رہ گیا۔

انتزاعیات کی وجہ تسمیہ

انتزاعیات اُنہیں اُمور کو کہتے ہیں جو معدوم ہو کر کسی کے یعنی منشاءِ انتزاع کے طفیل میں موجود ہو جائیں اور اس وجہ سے مُدرَک ہونے لگیں اور وجہ اس تسمیہ کی خود اس سے ظاہر ہے کہ دو موجودوں کے بیچ میں سے عقل نکال لیتی ہے، یعنی بوجہ معدومیتِ اصلیہ بہ ظاہر ان اُمور کا پتہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں طرفین بہم چسپاں نظر آتی ہیں۔ مگر عقلِ باریک بین وہیں سے سراغ لگا کر اُمورِ مذکورہ کو باہر کھینچ لیتی ہے۔ ﴿اب پھر بطورِ نتیجہ اُن صورتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ جن کے بطور مفعولِ مطلق باطنِ قویٰ میں منطبع ہونے کا ذکر فرمایا تھا اور یہ کہ وہ اوّل قویٰ ہی کے ساتھ قائم ہوتی ہیں اور اُن قویٰ کے حق میں منجملۂ انتزاعیات ہوتی ہیں اور انتزاعیات کا وجود در حقیقت منشاءِ انتزاع کا دیا ہوا ہوتا ہے۔﴾

نعماءِ خارجیہ فقط بظاہر نعمت ہیں

کیونکہ ان کی فعلیت نعماءِ داخلہ پر منحصر ہے

بالجملہ اَشکالِ مشار الیہا منجملہ انتزاعیات ہیں، جس وقت اُن کو مفعول مطلق قویٰ مذکورہ قرار دیا تو پھر چار و ناچار اُن اشکال کو اُن قویٰ ہی کے ساتھ قائم رکھنا پڑے گا۔ چنانچہ پہلے واضح ہو چکا ہے۔ اور اس لئے اُن اشکال کا وجود اُن قویٰ ہی کا ظل و پرتوہ ہوگا اور اس لئے اشکال مذکورہ کی تاثیر اور کار پردازی بالبداہت جواز قسمِ وجودیات ہے در پردہ کار پردازی قویٰ ہوگی۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ نعماءِ خارجہ فقط بظاہر نعمت ہیں ورنہ درحقیقت ان کا کام بھی نعماءِ داخلہ ہی کے ساتھ متعلق ہے اور اس لئے وہ اَوّل درجہ میں ہیں اور اَوّل نمبر کی نعمت ہیں اور نعماء خارجہ دوم درجہ میں ہیں اور دوم درجہ کی نعمت ہیں۔ مگر یہ ہوگا تو اَوّل کا عدم بھی اَوّل درجہ کا ضرر اور نقصان ہوگا اور دوم کا عدم بھی دوم درجہ کا ضرر اور نقصان۔ مگر چونکہ ضرر اور نقصان اُس عدم کو کہتے ہیں جو کسی وجود کی طرف مضاف ہو جیسے عدم البصر مثلاً۔ اس لئے اَوّل وجود مضاف الیہ کا لحاظ کیا جائے گا اور اس لئے وہ بہ نسبت عدم مذکور مرتبہ میں اَوّل ہوگا اور نفع کو ضرر پر تقدُّم ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو، اگر نقشۂ انسانی میں پہلے سے بصر اور اُس کا موقع تجویز نہ ہو لیتا تو پھر آنکھ کے نہ ہونے اور دُم اور سینگ کے نہ ہونے میں کیا فرق تھا۔

منافع و مضار داخل و خارجی کی ترتیبوں پر مختلف حیثیات سے کلام

غرض وجود اس لحاظ سے اَوّل ہے اُس کے بعد ضرر ہے، بالخصوص حسبِ عرف و اصطلاحِ عام۔ کیونکہ عُرف میں نقصان اور ضرر، زوالِ نعمت، یعنی عدم لاحقِ نعمت کا نام ہے۔ ﴿ایک شخص جو پہلے نادار تھا اُس حالت کو کوئی نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر نہیں کرتا حالانکہ عدم مال اُس وقت بھی تھا جس کو مقابلۂ عدم سابق کہا جائے گا پھر جب وہ اس ناداری کی حالت سے نکل کر مال دار ہو جائے۔ اور ایسے حوادث اس پر واقع ہو جائیں

کہ پھر مال سے محروم ہو کر مثل سابق ہو جائے تو اب اس عدمِ لاحق کو دیکھ کر ہر ایک اس کو ضرر و نقصان اور زوالِ نعمت سے تعبیر کرتا ہے۔﴾

پہلی ترتیب باعتبار تقدُّم وجود نعمت عدم نعمت پر

مگر جیسے بحثِ اطاعت میں وجود کو عدم پر سبقت ہے، ایسے ہی باعتبارِ تاثیر مذکور اندیشۂ زوالِ نعمت، داخلی اُمیدِ نعمتِ خارجی پر مقدم ہے۔ یعنی جس قدر اندیشہ و خوف و زوال مذکور موجب اطاعت و انقیاد ہے اس قدر اُمیدِ نعماءِ خارجی باعثِ اطاعت و انقیاد نہیں ہوتی۔ اس لئے باعتبارِ تاثیرِ اطاعت و انقیاد، عدمِ نعمت اولیٰ کو وجودِ نعمت ثانیہ پر تفوّق ہوگا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ مضرت نعماءِ داخلیہ منفعتِ نعماءِ خارجیہ سے بحثِ اطاعت و انقیاد میں مقدم ہے۔ اور اس لئے بعد یاد کرنے اس بات کے کہ کسی نعمت کا وجود اُس کے عدم پر مقدم ہے یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ (۱) اوّل منافعِ داخلیہ، (۲) دوم مضارِ داخلیہ (۳) سوم منافعِ خارجیہ، (۴) چہارم مضارِ خارجیہ۔

دوسری ترتیب باعتبار نفع وضرر

بالجملہ جیسے منافعِ داخلی منافع خارجی سے مقدم تھے، ایسے ہی مضار داخلی مضارِ خارجی سے مقدم ہیں۔ اور چونکہ منافع کا مضار سے مقدم ہونا اور اُن میں سے بھی منافعِ داخلی کا منافعِ خارجی سے مقدم ہونا پہلے ثابت ہو چکا ہے تو بہ لحاظِ تقدُّم و تأخُّر یہ ترتیب واجب التسلیم ٹھہری کہ (۱) اوّل منافعِ داخلی، (۲) پھر منافعِ خارجی (۳) پھر مضارِ داخلی، (۴) پھر مضار خارجی۔ مگر جب بہ لحاظ منتفع و متضرر کے یہ تقسیم اور ترتیب ہے تو باعتبار نافع و ضار کے بھی یہ تقسیم اور ترتیب واجب اللحاظ رہے گی اور اس لئے اوّل مرتبہ (یعنی) تکوین میں یہ چار قسمیں نکلیں گی۔ اور پھر مرتبۂ قدرت میں، اور پھر مرتبۂ اِرادہ میں۔ اسی طرح اُوپر تک چلے چلو۔﴿اس شبہ کا ازالہ کرتے ہیں کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تکوین میں اگر یہ چار مرتبہ دخیل ہیں تو دیگر جملہ صفات میں بھی ان سب کا دخل ہو۔﴾

کیونکہ جب وجودِ تکوین قدرت پر موقوف ہوا اور وجودِ قدرت ارادہ پر موقوف ہوا، علیٰ ہٰذا القیاس اُوپر تک یہی توقف نکلا تو جو کچھ نیچے کے مدارج میں ہوگا وہ لا جرم اُوپر ہی کا ظہور ہوگا۔ اور اسی لئے ہر مرتبہ میں مراتب معروضہ میں سے یہ چار قسمیں علی الترتیب پیدا ہوں گی۔

ایک شے کے تعلّق کے دوسرے شے کے تعلّق پر توقف سے یہ لازم آتا ہے کہ اُن کے تحقق میں بھی توقف ہے

باقی یہ شبہ اگر ہو کہ یہاں ایک (صفت) کا تعلق دوسری (صفت) کے تعلق پر موقوف ہے۔ تحقُّق کا توقف تحقُّق پر کہاں سے نکل آیا۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک کے تعلّق کا دوسری کے تعلّق پر موقوف ہونا تو اسی کا ثمرہ ہے کہ ایک کا تحقُّق دوسری کے تحقُّق پر موقوف ہے۔ کیونکہ تحقُّق کے توقُّف کی یہ صورت ہے کہ باہم یہ نسبت ہو جو جسم اور سطح میں اور شعاعوں اور دُھوپ میں ہے یعنی جیسے یہاں ایک دوسرے کی انتہا کا نام ہے (یعنی سطح نام ہے جسم کی انتہاء کا اور دھوپ نام ہے شعاع کی انتہاء کا) ایسے ہی جہاں کہیں تحقق کا توقف ہو وہاں تعلق کا توقف بھی ہونا چاہئے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں دوسری کا تعلّق کسی چیز کے ساتھ اوّل کے تعلّق پر موقوف ہوگا۔ اگر جسم اور شعاعیں کسی جسم سے متصل نہ ہوں تو سطح اور دھوپ بھی اُس جسم سے متصل نہیں ہو سکتی۔ مگر اگر یہ نسبت نہ ہو، بلکہ دونوں وجود میں مستقل ہوں تو پھر جیسے ایک جسم کا تصال بوجہ استقلال دوسرے جسم کے اتصال پر موقوف نہیں۔ ایسے ہی اگر تکوین سے لے کر وجود تک باہم یہ نسبت نہ ہو، بلکہ ہر ایک کو دوسرے سے استغناء اور استقلال ہو ایک کا تعلق بھی بالبداہت دوسرے کے تعلق کے لئے شرط نہیں ہوسکتا۔

القصہ تکوین کا تعلّق قدرت کے تعلّق پر موقوف، اور قدرت کا تعلق ارادہ کے لق پر موقوف ہے۔ اور اس نشان سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ایک کا تحقق یعنی وجود بھی

دوسرے کے تحقق پر موقوف ہے۔ اور اس لئے مرتبۂ تکوین سے لے کر اُوپر تک جو کچھ ہے وہ سب اُوپر ہی کا پرتو ہے، اور یہ چار قسمیں علی الترتیب ہر مرتبہ میں موجود ہیں۔ اور چونکہ وہ مراتب باہم مقدم اور مؤخر ہیں، چنانچہ اُوپر مرقوم ہو چکا ہے، تو ان چار قسموں کی ترتیب کے لحاظ کے بعد چالیس انقلاب اور تحویلیں حاصل ہو جائیں گی۔ کیونکہ مراتب مذکورہ دَس (۱۰) تھے، اور اقسام مذکورہ چار۔ اور ظاہر ہے کہ دَس کو چار میں ضرب کیجیے تو چالیس ہوتے ہیں۔ غرض بہ لحاظِ تقدّم و تأخّرِ مراتبِ معروضہ اقسام کے تقدّم و تأخّر سے چالیس قسمیں مقدم اور مؤخر حاصل ہوں گی۔ اور چونکہ مرتبۂ اعلیٰ اعنی وجود مرتبۂ تجلّی سے مؤخر ہے۔ ﴿یہ لکھا جا چکا ہے کہ تجلّی اوّل جو مرتبۂ جمال یعنی مرتبۂ محبوبیت ہے مراتب تحصیل میں مقدم ہے۔ اس کے بعد مرتبہ صادرِ اوّل کا ہے یعنی وجود کا جو بعد مجرد کے آئینہ میں جلوہ گر ہوں۔ الغرض صدور کا مرتبہ تجلّی سے مؤخر ہے۔ مگر مظاہر کے لحاظ سے وجود کا مرتبہ اعلیٰ ہے کہ تحقّق موجودات کے لئے اس سے اُوپر کوئی مرتبہ نہیں۔﴾ تو محبوبیت سے حکومت تک چالیس تحویلیں ہوں گی۔ کیونکہ حکومت کے لئے ان چار اقسام مترتبہ پر اختیار کا حاصل ہونا ضرور ہے۔ جب تک اختیار مذکور حاصل نہ ہولے تب تک حکومت کا ثبوت ممکن نہیں۔

نتیجہ کلام یعنی مظہر حکومت کی تعمیر مظہر محبوبیت سے چالیس سال کے بعد ہونی چاہیئے

مگر جب بہ نسبتِ محبوبیت، حکومت چالیس تحویل اور قلب (یعنی اُلٹ پلٹ) کے بعد ہے تو بحکم تقابل جو عکس کے لئے ضرور ہے محلِ انعکاس مرتبۂ حکومت بہ نسبت محلِ انطباع محبوبیت چالیس برس کے بعد ہونا ضرور ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ تقدّم و تأخر مرتبۂ مذکور کے مقابل اِس طرح تقدّم و تأخّرِ زمانی ہے۔ کیونکہ وہاں جیسے ہر مرتبہ میں ایک انقلاب ہیئت ہوتا ہے، جس کے باعث ہر مرتبہ کا نام جُدا ہو گیا ہے، ایسے ہی ہر ساعت زمانہ میں انقلاب رہتا ہے۔

انقلاب کی دوقسموں تجدُّد امثال وتجدُّد اضداد کا بیان

مگر بعض انقلابات میں تو ''تجدُّدِ اَمثال'' ہوتا ہے، جیسے حرکت میں کسی قسم کی کیوں نہ ہو متحرک سے ہر دم ایک چیز جاتی ہے، اور اُس کی مثل ایک نئی چیز آتی ہے۔ چنانچہ حرکتِ مکانی میں ہر دم نئے مکان کا آنا تفہیم کے لئے ایک نمونہ کافی ہے۔

اور بعض انقلابات میں ''تجدُّدِ اضداد ہوتا ہے۔ جیسے پانی میں سردی کے بعد گرمی آجائے، یا گرمی کے بعد سردی آجائے۔ زمین میں اندھیرے کے بعد چاندنا ہو جائے، اور چاندنی کے بعد اندھیرا ہو جائے۔

سو اِنقلاب نفع وضرر کے مناسب تجدُّدِ اضداد ہے، تجدُّدِ اَمثال نہیں۔ اور چونکہ نفع وضرر سے تجدُّدِ اضداد ہوتا ہے تو خود منتفع اور متضرر کی ذات میں ہوتا ہے تو اس کے مناسب تجدُّدِ اضداد میں سے بھی وہی تجدُّدِ اضداد ہوگا جو ذات بنی آدم میں موجب تجدُّد اضداد ہوا ہو۔ سو ایسا تجدُّد نہ اِنقلابِ لیل ونہار میں ہے، اور نہ انقلابِ شہور میں، یعنی مہینوں کے آنے جانے میں۔ کیونکہ یہ اِنقلاب اگرچہ از قسم تجدُّدِ اضداد ہیں مگر موردِ تجدُّدِ مذکور ذات بنی آدم نہیں۔ اِنقلاب لیل ونہار میں تو بُعدِ مجرد اور سطوحِ اجسام ہوتی ہیں۔ کیونکہ محلِ ورود نور وظلمت میں جو اس انقلاب میں متوارد رہتے ہیں، یہی دو چیزیں ہیں، اور موردِ تجدُّد، انقلابِ ثانی میں (یعنی چاندنی اور اندھیرے میں) اصل چاند ہوتا ہے، اُس ہیأتِ مختلف عارض ہوتی رہتی ہیں۔ اور یہی مواقع مختلفہ میں ہر روز نظر آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

البتہ انقلابِ سالی میں باعتبارِ کیفیت امزجۂ حیوانات ایک تغیرِ عظیم پیدا ہو تا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ انقلاب اکثر موجب حدوث امراض اور باعث تبدلِ حاجات ہو جاتا ہے۔ جاڑوں (سردی) میں اور ہی چیزوں کی طرف رغبت ہوتی ہے اور اُدھر ہی چیزوں کی ضرورت اور گرمیوں میں اور ہی چیزوں کی رغبت ہوتی ہے اور اُور چیزوں کی ضرورت ہے۔ اس لئے یہی انقلاب (سالی) اُس انقلاب کے مناسب

اور مقابل ہے جو باعتبارِ نفع وضرر پیدا ہو جاتا ہے۔ الحاصل یہ ضرور ہے کہ محلِ انعکاسِ مرتبۂ حکومت بہ نسبت محلِ انعکاس مرتبۂ محبوبیت چالیس برس بعد وجود اور ظہور میں آیا ہو۔ اور محلِ انعکاسِ مرتبۂ محبوبیت سب میں اوّل موجود ہوا ہو۔

محل انعکاس مرتبۂ محبوبیت و محل انعکاس مرتبہ حکومت میں چالیس منزل کے بُعد کی مناسبت

اور اہلِ عقل اسی سے چالیس منزل کے فاصلہ کی وجہ بھی نکال سکتے ہیں۔

☚ یعنی اس تجدد اضداد کو جو سفر کی حرکت وسکون سے بنی آدم میں بہ صورت راحت وکلفت نمایاں ہوتا ہے تجدد اضداد مذکور سے جو مرتبہ محبوبیت سے مرتبۂ حکومت تک کی چالیس تحویلوں سے پیدا شدہ ہے وہی تناسب ہوگا جو تجدد اضداد سالی کو ان چالیس تحویلوں سے تھا وہاں وہ چالیس رتبی تحویلیں بہ لحاظ زمانہ چالیس برس کی بنتی تھی کہ عادۃً سال ہی بنی آدم کے مزاجوں میں یہ اضداد نفع و ضرر کا انقلاب پیدا کرتا تھا نہ کہ لیل ونہار یا ماہ وشہور جیسا کہ متن میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہاں وہی چالیس تحویلیں بلحاظ مکان چالیس منزل کی ہوں گی کیونکہ چالیس ہاتھ یا چالیس قدم یا چالیس گز عرف عام میں نہ سفر کی مدۃ ہے نہ نفع وضرر میں مؤثر۔ ادنیٰ مرتبہ سفر ایک منزل ہے جس کی مسافت پر سفر کا اطلاق آتا ہے اور وہی راحت وکلفت سفر میں مؤثر بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ فقہاء بھی جب سفر شرعی کی مسافت متعین کرتے ہیں تو ان مرحلوں اور منزلوں ہی سے کرتے ہیں اقدام یا گزوں سے نہیں کرتے۔ کہ سفر کا ابتدائی پیمانہ ہی منزل و مرحلہ ہے۔ اس لئے یہاں یہ چالیس تحویلیں چالیس منزل ہی کی ہوسکتی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ اگر خانہ کعبہ اور خانہ قدس کی اوّلین تعمیر میں بوجوہ مذکورۂ بالا چالیس برس کا فاصلہ تھا تو ان دونوں کے درمیان کی مکانی مسافت میں چالیس منزل کا فاصلہ ہونا چاہئے پھر جیسے ان دونوں مقدس گھروں کی ابتداء تعمیر میں چالیس سال کا فصل روایتاً اور درایتاً ثابت ہوا۔ اسی طرح ان کی مکانی مسافت جیسے درایت عقلی سے چالیس منزل ثابت ہوتی ہے اسی طرح جغرافیائی حیثیت بھی اسی کی شاہد ہے کہ ان دونوں گھروں کے درمیان چالیس منزل کا فاصلہ ہے۔ پس درایت وروایت، عقل ونقل اور حس و وجدان دونوں کی رُو سے

ان دونوں جلوہ گاہوں کی زمانی اور مکانی مسافت چالیس مرحلوں کی واضح ہوگئی، زمانی مسافت چالیس سال اور مکانی مسافت چالیس منزل اور یہ دونوں مسافتیں تجلّیِ اوّل اور صادرِ اوّل کی رُتبی تحویلوں اور معنوی مسافتوں ہی کے معیار سے ثابت ہوجاتی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہٗ﴾

آخراتنی بات تو ظاہر ہے کہ سفر اگر موجب کلفت ہے تو سکون باعثِ راحت ہے۔ اور کلفت و راحت کا حدوث (پیدا ہونا) بے شک باطنِ مسافر میں موجب تغیر ہوتا ہے۔ پھر چالیس دِن تک ہر روز دن کو سفر اور رات کو سکون ہوا تو اس تجدُّ د اضداد کو تجدُّدِ اضداد مذکور سے وہی تناسب ہوگا جو تجدُّد اضدادِ سالانہ کو تجددِ اضدادِ مذکور سے تھا۔ لیکن جیسے درایتِ عقلی سے اس قدر تدم و تأخرِ زمانی کا پتہ لگا تھا۔ روایتِ نقلی بھی اُس کے مطابق ملی۔

فرشتوں کے ہاتھوں سے تعمیر کعبہ مکرمہ و تعمیر بیت المقدس کے درمیان چالیس سال کا تفاوت بہ روایت ثابت ہے

اہلِ اِسلام اس مضمون کو بواسطہ پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم یوں روایت کرتے ہیں کہ بیت المقدس کی تعمیر اوّل جو فرشتوں کے ہاتھوں ظہور میں آئی تھی بہ نسبت تعمیر اوّل خانہ کعبہ جو وہ بھی فرشتوں ہی کی تعمیر تھی چالیس برس بعد ہے۔

اب جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ اگر اُدھر دو مرتبے موصوف بالمعبودیت تھے ایک مرتبہ محبوبیت، دوسرا مرتبہ حکومت، اور اِدھر بھی حسبِ اعتقادِ اہلِ اسلام یہ دو مَعْبد ہیں، ایک بیت المقدس، دوسرا بیت اللہ یعنی خانہ کعبہ، اور پھر یہ خیال کیا جائے کہ بیت المقدس فقط جہتِ سجود وغیرہ آداب تعظیم رہا ہے اور خانۂ کعبہ علاوہ تعلّقِ رکوع و سجود وغیرہ (مراسمِ) آداب و تعظیم، قدیم سے محلِّ ادائے ارکانِ حج بھی رہا ہے۔ علاوہ بریں خانۂ کعبہ باعتبارِ تعمیر سب میں اوّل ہے اور بیت المقدس اُس سے چالیس برس بعد۔ تو یہ یقین ہوجاتا ہے کہ بیت المقدس محلِّ انطباع مرتبۂ حکومت ہے اور خانۂ کعبہ

محلِ انطباعِ مرتبۂ محبوبیت ہے جو تمام ارکانِ حج اُس سے متعلق ہیں، جن کی صورتِ حال اور کیفیت ثواب سے یہ ٹپکتا ہے کہ وہ اندازہائے عاشقانہ ہیں، اور چونکہ محبوبیت مقتضی رضا جوئی تھی، اور رضا جوئی عمدہ مقاصدِ حکومت میں سے ہے تو آداب و نیاز تعظیم بھی بدرجۂ اولیٰ اُس سے مربوط رہیں گے۔

مذکورۂ بالا روایت اہلِ اسلام کا معیارِ عقل پر کامل اُترنا

غرض اس لحاظ سے کہ خانۂ کعبہ میں آثارِ محبوبیت نظر آتے ہیں، اور بیت المقدس میں فقط آثارِ حکومت، اور حکومت محبوبیت سے چالیس مرتبہ متاخر ہے، اور اس وجہ سے محلِ انعکاسِ حکومت کا بہ نسبت محلِ انعکاسِ محبوبیت چالیس برس بعد ہونا چاہئے بطورِ عقل بھی روایت مذکورہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ گو بایں نظر کہ اہتمام روایاتِ دینی میں اہلِ اسلام نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اور اس اَمر میں وہ اَور اہلِ مذاہب سے ایسے ممتاز ہیں جیسے چاندی سونے کے پرکھنے میں جوہری اور صرّاف اوروں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور پھر اُن کے نبی کی نبوت بہ دلائلِ مسطورہ ایسی روشن ہے جیسے آفتابِ نیم روز روشن ہوتا ہے، بحکم انصاف یوں بھی وہ روایت واجب التسلیم تھی۔

بیت المقدس کے بے دینوں کے ہاتھوں سے چند بار برباد ہونے اور بیت اللہ کے محفوظ رہنے سے استشہاد

بہ ہر حال خانۂ کعبہ خانۂ محبوبیت ہے اور بیت المقدس خانۂ حکومت اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بیت المقدس چند بار مخالفوں اور بے دینوں کے ہاتھوں سے خراب اور برباد ہوا، اور خانۂ کعبہ پر باوجود کثرت و شوکتِ مخالفین آج تک اس کی نوبت نہ آئی کہ اُس کا ایک پتھر بھی مسمار کرنے کی نیت سے اُکھاڑا جائے اگر کبھی کسی نے یہ اِرادۂ بَد کیا بھی تو معاً اُس کی سزا کو پہنچا۔ چنانچہ اصحاب فیل کا قصہ مشہور و معروف ہے۔

شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ جب بیت المقدس تجلی گاہِ مرتبۂ حکومت ٹھہرا۔

اور خانۂ کعبہ تجلی گاہِ مرتبۂ محبوبیت تو بیت المقدس کو تو بمنزلۂ کچہری حُکام یا دیوانِ عام خیال فرمایئے اور خانۂ کعبہ کو بمنزلۂ محل سرائے بادشاہی یا ایوان خاص بلکہ بمنزلہ جلوہ گاہِ محبوب انام۔ اور ظاہر ہے کہ کچہری کا مکان فقط دادرَسی مظلومات اور سزا دہی ظالمین کے واسطے ہوتا ہے۔ سو یہ جب ہی تک متصور ہے جب تک عمائدِ رعیت برسرِ اطاعت ہوں، اور گر عمائدِ رعیت خود سرکش ہوجائیں تو پھر وہ مکان کسی کام کا نہیں اور اُس زمانہ میں اگر وہ ویران اور مسمار ہوجائے تو بلا سے۔

اور محل سرائے دیوانِ خاص چونکہ شب و روز کے رہنے کے لئے ہوتا ہے اُس کی نگہبانی ہمیشہ کے لئے ضروری سمجھی جاتی ہے، اس لئے خانۂ کعبہ کو کوئی شخص مسمار نہ کرسکا اور بیت المقدس بوجہ سرکشی بنی اسرائیل جو اس زمانہ میں بمنزلہ عمائدِ رعیت تھے بیکار ہوگیا ﴿یا آج ۱۹۶۷ھ بوجہ تعیش و غفلت کاری مسلمین جو اس دور میں بمنزلۂ عمائدِ رعیت تھے اغیار کے ہاتھوں میں چلا گیا اور یہود کی طرف سے اُس میں تغیر و تبدل کرکے اُسے ہیکل بنا دیئے جانے کی خبریں آرہی ہیں۔ مولانا محمد طیب مدظلہٗ﴾ اور اس وجہ سے اُس کی نگہبانی بے سُود نظر آئی۔ یہاں تک کہ کفار کے ہاتھوں سے ویران اور مسمار ہونے کی نوبت آئی۔

علاوہ بریں کارِ حکام کیا ہے؟ عزل و نصبِ اہلِ خدمات! اور رَتق و فَتق (توڑ جوڑ) مہمات۔ ﴿رَتق کے معنے ہیں بند کرنا۔ فَتق کے معنے ہیں چیرنا۔ اہلِ عرب حاکم اور فرمانروا کو الفاتِق الراتِق کہتے ہیں۔ یعنی اُمورِ ریاست کو کھولنے اور بند کرنے اور کشادہ اور تنگ کرنے والا۔﴾

سو یہ بات بدونِ تبدیل و تغییر ممکن الوقوع نہیں۔ اس لئے بیت المقدس مظہرِ خاصیتِ تغییر و تبدیل ہوگا اور اس لئے اگر وہاں آبادی کی جگہ ویرانی اور ویرانی کی جگہ آبادی ہوتی رہے تو دُور از عقل نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں خاصیتِ تغییر و تبدیل ہوتی ہے "مثلاً آتش" وہ جہاں خود ہوتی ہے وہاں زیادہ تغیّر و تبدُّل کا احتمال ہوتا ہے۔ اور تاثیرِ محبوب یہ ہے کہ ہجومِ خلائق اور ہنگامۂ اجتماع ہو۔ اگر ویرانہ میں بیٹھ جائے تو ہر خاص و عام پروانہ وار وہیں جان قربان کرنے کو تیار ہوجائیں۔

بیت اللہ کے محل وقوع سے اُسکے جلوہ گاہِ محبوبیت ہونے پر استشہاد

یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خانہ کعبہ کے گرداگرد ایسا ملک رکھا جہاں سامان عیش وعشرت کو چراغ لے کر ڈھونڈیئے تو پتہ نہ ملے، تاکہ اس ہجومِ خلائق سے جو ہر سال موسمِ حج میں اس قدر ہوتا ہے کہ عالم میں کسی میلہ اور ہنگامہ میں اتنا نہ ہوتا ہوگا، ہر کوئی یہ سمجھ جائے کہ واقعی یہاں کوئی ایسا دلبر جلوہ گر ہے جس کے جمالِ عالم فریب کا ایک عالم دیوانہ ہے۔ بالجملہ یہ ہفت اقلیم کے آدمیوں کی آمد جس میں خانہ کعبہ تمام عالم کے مقاماتِ متبرکہ اور مشاہدِ مقدسہ اور زیارت گاہ ہائے معظمہ سے بالبداہت، بالاتفاق ممتاز ہے۔ اور پھر اُس پر اُس ملک کی یہ خشکی اور کمی پیداوار بشرط عقل کنہ رس (حقیقت بیں) اس بات پر شاہد ہے کہ ہو نہ ہو یہاں جلوۂ محبوبِ حقیقی ہے اور اس لئے محبانِ حقیقی کے) احرام کی حالت کی یہ کیفیت کہ نہ عمامہ نہ ٹوپی، نہ موزہ نہ جُراب، نہ سیا ہوا کپڑا، نہ خوشبو، نہ مرد کو عورت سے مطلب، نہ عورت کو مرد سے سروکار، پھر ذکر لبیک کی نعرہ زنی اور پروانہ وار طوافِ کعبہ وصفا ومروہ اور میدانِ عرفات ومزدلفہ کی تضرّع اور زاری، اور منیٰ کی قربانی وجاں نثاری اور جمراتِ ثلاثہ کی سنگ ساری جس سے ناصح نادان کی طرف سنگ باری یاد آتی ہے، اور سوا اس کے اور وہ ارکان جو منجملہ خواص عاشقانِ جاں نثار ہوتے ہیں اوّل سے آخر تک چسپاں نظر آتے ہیں۔

خانہ کعبہ کی فضیلت جلوہ گاہِ حق ہونے کی حیثیت سے

علاوہ بریں حکومتِ خداوندی بہ دلالتِ تقریرات گزشتہ منجملۂ آثارِ محبوبیت ہے۔ کیونکہ مرتبۂ وجود جو صادرِ اوّل اور مصداقِ اسمِ مالک اور حاکم ہے اُس تجلی اوّل سے صادر ہوا ہے جو بوجہ اجتماع جملہ محاسن مصداقِ اسمِ جمیل ہے، اس لئے مرتبۂ حکومت میں جو کچھ ہوگا وہ مرتبہ محبوبیت کا پرتو ہوگا اور باہم ایسا فرق ہوگا جیسا آفتاب اور زمین میں نظر آتا ہے۔ یعنی آفتاب کے تو رگ وریشہ میں نور رچا ہوا ہوتا ہے اور

زمین کے اُوپر اُوپر اور گرداگرد۔ اور اس لئے زمین میں کبھی نور آجاتا ہے، کبھی چلا جاتا ہے۔ اور آفتاب میں برابر یکساں رہتا ہے۔

برکات کا ''خانہ کعبہ'' سے جدا ہونا ممکن نہیں مگر ''بیت المقدس'' سے ممکن ہے

مگر یہ ہے تو پھر برکات کا خانہ کعبہ سے جُدا ہونا ممکن نہیں اور بیت المقدس سے منفصل ہو جائیں تو عجب نہیں اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جبہ بہ نسبتِ خانۂ کعبہ لفظ مُبَارَکاً قرآن میں آیا اور بہ نسبت بیت المقدس بَارَکْنَا حَوْلَہٗ قرآن میں فرمایا۔ تاکہ معلوم ہو جاوے کہ جیسے لفظ ''مبارک'' میں ہیئتِ صیغہ جو موصوف بالبرکت پر دلالت کرتی ہے اور مادّہ مصدری جو وصفِ برکت پر دلالت کرتا ہے باہم ایسے مخلوط ہیں کہ جُدا کرو تو جُدا نہیں ہو سکتے ایسے ہی خانۂ کعبہ سے اُس کی برکات منفصل نہیں ہو سکتیں۔ اور جیسے لفظ بَارَکْنَا حَوْلَہٗ میں بدلالت لفظ حَوْلَ اور نیز بایں وجہ کہ دال علی البرکۃ اعنی لفظ بَارَکْنَا اور دال علی الموصوف بالبرکۃ اعنی ہائے حولہ میں فاصلہ ہے، موصوف بالبرکۃ اور وصف بالبرکۃ میں انفصال ہے۔ ﴿لفظ بَارَکْنَا حَوْلَہٗ کے معنے ہیں جس کے گرداگرد ہم نے برکتیں رکھیں ہیں۔ لفظ حَوْلَ اس باب پر دلالت کرتا ہے کہ برکات کا اصل محل اُس کے اِدھر اُدھر ہے اور برکت پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی لفظ بَارَکْنَا اور حَوْلَہٗ کی ہا میں جو راجع ہے المسجد الاقصٰے کی طرف اور موصوف بالبرکۃ ہے فاصلہ ہے کہ لفظ حول نے بیچ میں آکر فاصلہ پیدا کر دیا۔ یہ فاصلہ لفظی انفصال معنوی کی طرف مُشیر ہے۔ (یعنی بارکنا نہیں فرمایا بَارَکْنَا حَوْلَہٗ فرمایا حول کا فاصلہ بیچ میں آگیا۔ ۱۲۔ مولانا محمد طیب۔ مدظلہ)﴾ ایسے ہی بیت المقدس کی برکات اُس سے اتصالِ ذاتی نہیں رکھتیں جو جدا ہی نہ ہو سکیں۔

مگر جب خانۂ کعبہ کی برکات ممکن الانفصال نہیں، اور بیت المقدس کی برکات ممکن الانفصال میں تو بیت المقدس کا بے دینوں کے ہاتھوں سے مسمار ہو جانا اور خانۂ

کعبہ کا مسمار نہ ہوسکنا دُور از عقل نہیں۔ مگر چونکہ یہ ارتباطِ برکات (یعنی برکتوں کا تعلق) اُس عکس (یعنی پرتوہ) مرتبۂ محبوبیت کا نتیجہ ہے، جس کے اثبات سے ہم بوجہ اکمل فراغت پاچکے ہیں، تو اگر وہ تجلّی محبوبانہ جس کی تاثیر محبت ہے مُبدّل تجلّی غضبان ہو جائے تو پھر بجائے محبت خوف اور بجائے اجتماع وہجوم تفرُّق اور افتراق لازم ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔ (جیسا کہ اصحابِ فیل کے واقعہ میں ظاہر ہوا)۔

بعد تجلّی محبوبیت تجلّی غضب کا ہونا خلافِ قیاس نہیں

باقی بجائے محبوبیت بعد محبوبیت تجلیِ غضب کا ہونا اوّل تو مستبعد نہیں، کہ غضب اوروں کے افعال ناشائستہ کا ثمرہ ہوتا ہے اور اس لئے بدون ظہور نافرمانی اُس کے ظہور کی کوئی صورت نہیں، اور محبوبیت کسی غیر کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ ایک صفت اصلی اور ذاتی ہوتی ہے، مثل حکومت وغضب اوروں کے اَفعال سے (اُس کو سروکار نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ یقین کامل ہونا چاہئے کہ محبوبیت اَوّل ہے اور غضب اُس کے بعد۔

صفاتِ انسانی نمونۂ صفاتِ ربانی ہیں

دوسرے صفات انسانی نمونۂ صفات ربانی ہیں۔ جیسے یہاں نوبت بہ نوبت ظہور ہوتا ہے، اور ایک کے ظہور کے وقت اُس کی صفاتِ متضادّہ کا اَثر بھی محسوس نہیں ہوتا، ایسے ہی جناب باری کی صفات کو خیال فرمایئے۔ اور کیوں نہ ہو، یہاں جو کچھ ہے وہیں کا پرتوہ ہے، سو جو کیفیت یہاں ہوگی وہ وہاں اَوّل ہوگی۔ سو جیسے یہاں وقتِ محبت وعنایت غضب کا نام ونشان نہیں ہوتا۔ اور وقتِ غضب محبت کا پتہ نہیں لگتا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ محبوبیت جو محبت کی بھی اصل ہے غضب کا اَثر نمایاں نہ ہوگا۔ اور وقتِ ظہورِ غضب محبوبیت کا اثر عیاں نہ ہوگا۔ کیونکہ محبوبیت اور غضب میں باہم تضاد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محبت جو ضدِّ عداوت ہے خود ایک سامانِ محبوبیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محبت اور اخلاق والوں سے محبت واخلاق سے پیش آیا کرتے ہیں۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ خدا کا جو وصف ہے علی الاطلاق ہے۔ اور اُس کا جو کمال ہے بدرجۂ کمال ہے۔ ورنہ کسی وجہ سے اگر مقید اور کسی طرح سے اگر ناقص تصور کریں تو اس سے اُوپر اور کسی میں اُس وصف کو علی الاطلاق اور کامل ماننا پڑے گا۔ کیونکہ ہر مقید کے لئے وجودِ مطلق ضرور ہے، اور ہر ناقص کے لئے کامل کی ضرورت جس کے لحاظ سے اُس کو کامل کہا۔ ورنہ اور اگر کوئی کامل نہیں تو یہ ناقص بھی نہیں۔ کانے اور لنگڑے اور لُنجے کا نقصان اگر معلوم ہوتا ہے تو دو آنکھوں والوں اور دو پاؤں والوں اور دو ہاتھ والوں کے کمال کے مقابل میں معلوم ہوتا ہے، اور نہ اس کو نقصان کہنا غلط۔

مگر جب خدا سے اُوپر کسی کمال اور وصف میں کوئی کامل نکلا تو پھر اُسی کو خُدا کہنا چاہئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خدا کو خُدا اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بذاتِ خود موجود ہو جاتا ہے، کسی اور کے (اُس کو) موجود کرنے کی اس کو حاجت نہیں، بلکہ وہی اوروں کو موجود کرتا ہے، لیکن یہ بات بے اس کے متصور نہیں کہ وجود اُس کے حق میں خانہ زاد اور وصفِ ذات اور لازمِ ذات ہو۔ اور جب وجود خانہ زاد اور لازمِ ذات ہوگا تو ہر کمال اور ہر وصفِ کمال بدرجۂ کمال ہوگا۔ کیونکہ سب کمالات وجود کے حق میں لازمِ ذات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بے وجودِ صاحبِ کمال اُن کا وجود ممکن نہیں۔ مگر جب وجود کے حق میں تمام کمالات لازمِ ذات ہوئے تو لاجرم ممکنات میں جن کا وجود مطلق نہیں مقید ہے وہ کمالات بھی مقید ہی ہو کر آئیں گے۔

سو اگر خدا میں بھی کمالِ محبوبیت مقید ہو، علی الاطلاق اور بدرجۂ کمال نہ ہو تو یوں کہو کہ وہ ''خدا'' نہیں ''ممکن'' ہے اور اُس کے اُوپر کوئی اور ہے جو اَصل میں ''خدا'' ہے۔ اس لئے اُس کی محبوبیت بھی بدرجۂ کمال اور علی الاطلاق اور بوجہ اتم ہوگی اور بالضرور بوجہ محبت بھی وہ محبوب ہوگا اور اس لئے وصف غضب کو جو منجملۂ آثارِ عداوت ہے اُس کی محبوبیت کے ساتھ تضاد ہوگا۔

اور یہ جو اقرباء اور احباب کا غصہ اور اُن کا رَنج اس قول کے مخالف نظر آتا ہے

تو وہ بوجہ قلتِ تدبُّر مخالف نظر آتا ہے۔ احباب و اقارب کا رَنج اور غصہ اگر ہوتا ہے تو بے وجہ تو ہوتا ہی نہیں، کسی نہ کسی بے اعتدالی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ بے اعتدالی اور چیز ہے اور قرابت اور دوستی اور چیز ہے۔ درصورتِ اجتماع موجب محبت وہ قرابت اور دوستی ہوگی، اور موجب رنج و غضب وہ بے اعتدال اور بدافعالی سو جیسے قرابت اور محبت بذاتِ خود محبوب ہیں، ایسے بے اعتدالی اور بدافعالی بذاتِ خود مبغوض۔ سو اس صورت میں وہ رنج اور غصہ احباب سے نہیں ہوتا، اعداء ہی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نہ اقرباء اور احباء بجمیع الوجوہ محبوب ہوتے ہیں اور نہ بجمیع الوجوہ مبغوض، بجہتِ قرابت و محبت محبوب ہوتے ہیں اور بجہت بدافعالی اور بے اعتدالی مبغوض، سو وہ غصہ حقیقت میں اقرباء اور احباب پر نہیں ہوتا، اعداء ہی پر ہوتا ہے۔ ﴿اس تقریر کا مقصد اس اعتراض کا دفع کرنا ہے کہ اگر خانۂ کعبہ جلوہ گاہِ محبوبیت ہے تو اس کو کبھی ویران نہ ہونا چاہئے کیونکہ ویرانی کا منشاء غضب ہوتا ہے جو محبت کی ضد ہے، یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔ اور مستقبل میں اس کے ویران ہونے کا ذکر حدیث میں موجود ہے۔﴾

بالجملہ وصفِ غضب کو بایں وجہ کہ وہ منجملۂ آثارِ عداوت اور بُغض ہے صفتِ محبوبیت کے ساتھ تضاد ہے۔ اور جب تضاد ہوگا تو پھر باعتبارِ ظہور اجتماع ممکن نہیں، بلکہ وقت ظہورِ غضب مرتبۂ محبوبیت کا اِستتار ایسی طرح لازم ہے جیسے ایک جسم کی آڑ میں دوسرا جسم مستور ہو جاتا ہے، اور ایک رنگ کے پردے میں دوسرا رنگ چُھپ جاتا ہے۔ سو جیسے کسی جسم کے اور آئینہ کے بیچ میں کوئی دوسرا جسم حائل ہو جاتا ہے تو بجائے جسمِ اوّل جسمِ ثانی اُس میں منعکس ہو جاتا ہے۔ اور جسمِ اوّل کا عکس مفقود ہو جاتا ہے، ایسے ہی اگر تجلّی محبوبیت اور آئینہ بُعدِ مجرد یعنی خانۂ کعبہ کے بیچ میں تجلّی غضب و جلال حائل ہو جائے تو تجلّی اوّل کے عکس کے بدلے تجلّی ثانی کا انعکاس لازم ہے۔

اور صورت حیلولت یہ ہو کہ خدا کا جامع الکمالات ہونا تو مسلّم، اس لئے یہ ضرور ہے کہ اگر وہ محبوبِ عالم ہے تو گنہگاروں کے حق میں غضب ناک بھی ہو، مگر

اور کمالات کو دیکھا تو باعتبار ظہورِ آثار محبوبیت سے ان کو تضاد نہیں، بلکہ ایک طرح کا لزوم ہے۔ چنانچہ حکومت کا منجملہ لوازمِ محبوبیت ہونا بذریعہ ضرورت رضا جوئی پہلے ثابت ہو چکا۔ اور سوا اس کے اور صفات کو چنداں محبوبیت سے بُعد نہیں۔ اگر تھا تو حکومت ہی کو یہ بُعد تھا، کیونکہ بوجہ قہر جو حکومت کو لازم ہے مبغوضیت کا احتمال ظاہر و باہر ہے۔ اور سوا اُس کے اور صفات میں کوئی وجہ تضاد نہیں جو بُعد ہو۔ بلکہ سمع و بصر، وجود و حلم و حیا کا تناسب سب پر ظاہر ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو سمجھ لیجئے۔

مگر ہاں صفتِ غضب کا باعتبار ظہورِ آثار متضاد ہونا بھی ظاہر ہو چکا گو باعتبارِ اصلِ غضب جس کو غضب بالقوہ کہئے صفتِ غضب بھی منجملہ مبادی اور متمماتِ جمال اور سامانِ محبوبیت ہے۔ ﴿ جیسے رُخسار محبوب پر سیاہ تل بیاضِ رخسار کے ساتھ مل کر جمالِ رخسار کا متمِم ہو جاتا ہے، اگر چہ اُس کے سوا کو بیاضِ رُخسار کے ساتھ تضاد ہے۔ ﴾

جمال کیلئے مرتبۂ تجلی میں تمام کمالاتِ مکنونہ ذات کا ظہور ضروری ہے

کیونکہ جمال کے لئے مرتبۂ تجلی میں تمام کمالاتِ مکنونہ ذات کا ظہور ضرور ہے، اور جب غضب باعتبارِ ظہورِ آثار ضد و مخالفِ محبوبیت ہے تو پھر جیسے اجزاءِ آب وقتِ حرکت تہ و بالا ہو جاتے ہیں، خصوصاً آبِ حوض و تالاب اور وہ بھی فوق و تحت کی حرکت کے وقت۔ ایسے ہی صفات بنی آدم وغیرہم کو ہم دیکھتے ہیں کہ باعتبارِ ظہور آثار تہ و بالا ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ ظاہر ہے کہ وقت غضب محبت اور رحمت کا پتہ نہیں لگتا۔ اور وقتِ رحمت و محبت غضب اور عداوت کا نشان نہیں ملتا۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ وقتِ ظہورِ آثارِ غضب محبوبیت مستور ہو جائے اور اس استتار کے باعث بجائے عکسِ محبوبیت عکسِ غضب و جلال جلوہ گر ہو۔ کیونکہ مبداءِ جملہ صفات وہی تجلّی اوّل ہے، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، بالخصوص صفتِ غضب جو حسب تحریر بالاضدِ محبوبیت ہے۔ کیونکہ اوصاف متضادہ محل واحد پر متوارد ہوا کرتے ہیں، اس لئے مبداءِ ظہور اور محلِ نمودِ صفت غضب بھی وہ تجلی اوّل ہی ہوگی۔

الغرض وقتِ ظہورِ آثارِ صفاتِ متضادۃ الآثار کا تہ و بالا ہونا لازم ہے، اور بوجہ تقابُلِ مذکور اُسی خانۂ کعبہ میں اُن سب کا انعکاس ضرور ہے۔ ﴿یعنی آثارِ غضب کے ظہور کے وقت صفت محبوبیت کے عکس کے بجائے تجلّی اوّل ہی سے اُس کی جلوہ گاہ یعنی خانہ کعبہ پر صفتِ غضب کے آثار بھی نمایاں ہوں گے۔ کیونکہ ایسے اوصاف جو ایک دوسرے کی ضد میں محلِ واحد پر یکے بعد دیگرے وارد ہوا کرتے ہیں۔﴾

ویرانی عالم کی ابتداء کا خانۂ کعبہ سے ہونا لازم ہے

مگر جیسے انعکاسِ محبوبیت کو بوجہ تضمُّنِ محبت جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا ساختگی و پرداختگی عالم ضرور تھی ایسے ہی انعکاسِ غضب کو ویرانی اور بربادی زمین و آسمان اور انسان وجن وحیوان لازم ہے۔ اس صورت میں سب میں اوّل بوجہ اتصال وقرب خانہ کعبہ کی ویرانی چاہئے، اُس کے بعد اور عالم کی بربادی بقدرِ قرب علی الترتیب مناسب ہے۔ چنانچہ مشاہدۂ حالِ آتش سے جو مظہرِ غضبِ ذوالجلال ہے یہ بات عیاں ہے کہ اشیاءِ قریبہ اور متصلہ اوّل طعمۂ آتش ہوتی ہیں، پھر جوں جوں آتش بھڑکتی جاتی ہے دوں دوں اور اشیاء زیرِ تصرُّفِ آتش آتی جاتی ہیں۔

بالجملہ جس وقت ظہورِ تجلّی صفتِ غضب ہو اُس وقت اس عالم کی خیر نہیں، اس لئے جیسے خانۂ پاک جس کو خانۂ خدا کہئے یعنی خانۂ خدا کہئے یعنی خانہ کعبہ وقتِ ظہورِ آثارِ محبوبیت و رحمت مظہرِ اوّل تھا، ایسے ہی وقتِ ظہورِ آثارِ غضب وجلال بھی یہی مظہرِ اوّل ہوگا اور اس لئے خانۂ کعبہ کی ویرانی کو قیامت یعنی عالم ویرانی کی ابتداء سمجھئے۔

اور کیوں نہ ہو بادشاہی مکانات آبادی اور بربادی میں، اور خیمۂ حکام نصب اور قلع وقمع میں اوروں کے مکانات اور اوروں کے خیموں کی نسبت اوّل رہے ہیں۔ یعنی جب دارالخلافت آباد کیا جاتا ہے تو اوّل شاہی مکانات کے لئے زمین اور میدان تجویز کر کے تہیۂ تعمیر کیا جاتا ہے، اُس کے بعد اُمراء اور وُزراء وغیرہم شاگرد پیشوں کے مکانات کے نقشے جمائے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر دارالخلافت بوجہ تبدُّل

دارالخلافت یا اور کسی وجہ سے ویران ہوتا ہے تو اوّل بادشاہ اپنے مکانات کو ترک کرتے ہیں، پھر اُن کے سبب اور سب اپنے اپنے گھروں کو ترک کر کے چل دیتے ہیں۔ ایسے ہی بوقتِ دورہ حکام جہاں کہیں ڈیرہ ہوتا ہے اوّل کہیں خیمہ حُکام نصب کیا جاتا ہے اُس کے بعد اُس کے گرد وپیش میں اوروں کے خیمے اور پالیں قائم کی جاتی ہیں۔ اور پھر وقت روانگی اوّل خیمہ حُکام اُکھاڑا جاتا ہے۔

اُس کے بعد اوروں کے خیمے اُکھڑنے شروع ہو جاتے ہیں۔ سو اِس عالمِ اجسام میں خانہ کعبہ کو بمنزلہ مکان شاہی یا خیمہ شاہی خیال فرمایئے اور کیوں نہ ہو، تجلّی گاہِ ربانی اور آئینہ جمالِ یزدانی ہے، اس لئے بنانے میں بھی اُسی کو اوّل رکھا اور ویرانی عالم کے وقت بھی اسی کو اوّل رکھیں گے۔ چنانچہ آیت **اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ** ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر جو لوگوں کے لئے بنایا گیا ہے وہ ہے جو مکہ معظمہ میں ہے، اس کی اوّلیتِ تعمیر پر دلالت کرتی ہے۔

زمین جملہ عناصر اور افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے

اور اہلِ اسلام کی اُس روایت پر نظر کیجئے جس میں کچھ ایسا مذکور ہے کہ اوّل پانی تھا اور اُس پانی ہی پر عرش کبریائی تھا۔ پھر اُس پانی میں اُس جگہ سے جہاں پر اب خانہ کعبہ ہے ایک بُلبلا سا اُٹھا، یا جھاگ سے اُٹھے اور وہیں سے زمین کی بناء شروع ہوئی۔" تو اوّلیتِ خانہ کعبہ دُور تک پہنچتی ہے۔ کیونکہ موافق اشارات قرآنی مثل **خلقَ لکم ما فی الارضِ جمیعًا ثم استوی الی السمآء فسوّٰھُنَّ سبعَ سمٰوٰتٍ** ۔ زمین جملہ عناصر اور تمام افلاک سے پہلے پیدا ہوئی ہے، گو اُس کا پھیلاؤ آسمانوں کے بعد وقوع میں آیا ہو۔ ﴿جملہ عناصر سے مراد آگ و ہوا ہو سکتی ہے۔ پانی کی اوّلیت تو حدیث مذکور میں مصرح ہے یہ بھی ممکن ہے کہ لفظ جملہ عناصر" اغلاط ناسخین میں سے ہو، یا عناصر زمین مراد ہوں۔﴾

پھر جب زمین کا یہ ٹکڑا خاص جہاں خانہ کعبہ ہے زمین کے اجزاء میں بھی سب سے اوّل نکلا تو یوں کہو کہ بعد عرش کے جو عالم سے ایک علیحدہ چیز ہے" کیونکہ وہ تختِ

ربانی ہے، اور عالم بمنزلۂ ملک و رعیت یزدانی خانۂ کعبہ کی جگہ سب میں اوّل ہوئی۔
بہرحال اِنَّ اَوّل بیتٍ اور روایتِ مشارالیہا اور اشاراتِ مذکورہ جن کا حاصل یہ ہے کہ سب میں پہلا گھر اور سب میں پہلی جگہ یہ ہے جہاں خانۂ کعبہ ہے۔
اَوّلیت تعمیر خانۂ کعبہ اور اَوّلیتِ پیدائش بقعۂ خانۂ کعبہ پر دلالت کرتی ہے۔
اور آیتِ جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ البيتَ الحَرامَ قيامًا للناس جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ گھر لوگوں کے قیام کا باعث ہے، اُس کی اَولیتِ ویرانی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ حاصلِ اشارۂ قرآنی یہ ہوا کہ جب تک یہ گھر قائم ہے لوگ بھی اس عالم میں قائم ہیں۔ جس روز یہ گھر ویران ہوا اُس روز عالم کو خراب اور ویران سمجھو۔
الغرض بوجہ عکسِ تجلی مشارالیہ خانۂ کعبہ کا آبادی اور بربادی دنوں میں اَوّل رہنا ضرور ہے۔ اور چونکہ خانہ کعبہ نمائش گاہِ اصلی تجلی ہے، چنانچہ تحقیق متعلقِ عکس سے یہ بات اَوّل بہ خوبی واضح ہو چکی ہے۔ اور تجلی مذکور سے ابتداءِ معبودیت ہے۔ ﴿ابتداءِ معبودیت تجلی اَوّل سے ہوئی: چونکہ ظہور جمال و محبوبیت جو محرکات عبادت میں پہلے مرتبہ پر ہے اسی تجلی اَوّل سے ہوا۔ اسی لئے معبودیت کی ابتداء اسی تجلی سے قرار پائی جس سے مرتبۂ ذات جدا نہیں۔ اس کو سجدہ ذات ہی کے لئے سجدہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ ایک پیر مرد، گل عذار، منبع جمال بے مثال اپنے کمال حُسن کو چھپائے ہوئے ایک کنزِ مخفی کی طرح چھپا ہوا تھا، لیکن پھر وہ پوری آب و تاب جمال کے ساتھ بیش قرار لباس اور سامان دلربائی سے آراستہ ہو کر جلوہ گر ہوا تو تمام عالم اس کے سامنے سرنگوں ہو گیا تو اس ظہور اور سامان دل ربائی سے ذات نہیں بدل گئی۔ وہی ذات اب بھی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ مے پوش   من انداز قدرت رامی شناسم

پھر وہی ذات نہایت درجہ جلال و جبروت کے سات بہ حیثیت شہنشاہی تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہوا تو اس سے بھی اس کی ذات نہیں بدل گئی۔ مرتبۂ ذات اور تجلی اَوّل میں تقدم و تاخر مرتبی ہے۔ تقدم و تاخر زمانی نہیں ہے نیز جملہ مراتب ظہور کے لئے اصل تجلی اَوّل ہی ہے، ذوات کے ہوں یا صفات کے، تنزلاتِ روحانی و جسمانی سے پہلے عابدیت و معبودیت کی نسبت کا جو اضافیات میں

ہے تصور بھی نہیں ہوسکتا۔ مضمون سابق میں لکھا جا چکا ہے کہ ”ذات من حیث ہی ہی از ہمہ اسماء وصفات معراست واز جمیع نسب واضافات مبرّا بنابریں ظاہر ہے کہ اس مرتبہ میں نسبت معبودیت جس کا مدار صفات پر ہے ظہور میں نہیں آسکتی۔“ تو اُس کی طرف سجدۂ عبادت بھی ہوتا ہے اور سوا اُس کے اور ارکانِ عبادت بھی اُس سے تعلق رکھتے ہیں، اور چونکہ وہ تجلی اوّل مسمّٰی اسم جمیل اور مصداقِ محبوبیت ہے تو تمام انداز عاشقانہ یعنی ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق رہے۔ اور چونکہ وہ تجلیِ مذکور بوجہ محبوبیت مرتبہ میں صادرِ اوّل یعنی وجود سے اوّل ہے (کہ اس تجلی ہی سے وجود مرتبۂ بطون سے ظہور میں آیا) تو آئینۂ عکسِ محبوبیت اعنی خانۂ کعبہ بھی بہ نسبت آئینۂ عکسِ حکومت یعنی بیت المقدس سے مرتبہ میں اوّل رہا اور اس لئے اُس کے استقبال کی نوبت بعد میں آئی۔

اور اسی لئے حج بھی علی العموم جب ہی فرض ہوا۔ شرح اس معما کی یہ ہے کہ دیوانِ عام اور کچہری حُکّام تک تو ہر کسی کو رسائی ممکن ہے اور دیوانِ خاص اور محل سرائے شاہی اور عشرت کدۂ دلارام خاص وعام تک ہر کسی کو پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ اور جیسے یہ دن نصیب ہوتے ہیں اُس کو بھی بہت دنوں میں نصیب ہوتے ہیں۔

مقام محبوبیت تک رسائی سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالاصالت کسی کو نصیب نہیں ہوئی

القصہ اُس دَرِ دولت تک سوائے حبیب رب العالمین خاتم النبیّین صلی اللہ علیہ وسلم بالاصالت کسی کو اجازت نہ ہوئی۔ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ وعلیٰ نبینا الصلوٰۃ جو بنی آدم میں سے بانیِ اوّلِ کعبہ ہیں اگر اول باریاب ہوئے تو وہ باریاب ہونا ایسا تھا کہ وقتِ تعمیر عشرت کدہ جو ملاقات یاران خاص و ہمدمانِ باختصاص کے لئے بنایا جاتا ہے۔ یارانِ خاص سے پہلے معمار اور مہتمانِ تعمیر اُس میں آتے جاتے ہیں، اور سوا اُن کے اور کوئی آیا تو کیا ہوا کوچۂ دلارام عالم فریب میں کون کون نہیں آتا، مگر بلایا ہوا وہی جاتا ہے جس کے لئے عشرت کدۂ خاص بنایا جاتا ہے۔

بیت اللہ کی بالا صالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ تخصیص کی وجہ

اب رہی یہ بات کہ یہ کیونکر کہئے کہ یہ گھر بالا صالت حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی حاضری کے لئے بنایا گیا ہے، اُن کی اُمت بمنزلۂ خُدّام اُمراء اُن کے طفیل میں وہاں پہنچے اور اُن سے پہلے جو آیا سو اپنے شوق میں آیا حسب الطلب نہیں آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معبود کو عابد چاہئے (کیونکہ عابد، معبود کا تعلق اَز قسم اضافیات ہے جیسے باپ، بیٹا، ماموں، بھانجا وغیرہ) مگر جتنا اُدھر کمال ہوگا (یعنی کمالِ صفاتِ معبودیت) اُتنا ہی اِدھر کا کمال مطلوب ہوگا (یعنی کمالِ صفاتِ عبودیت)۔

خاتم النبیّین کے معنے

مگر عبودیت کے لئے کمالِ علمی اور کمالِ عملی کی ایسی طرح ضرورت ہے، جیسے طائر کو دونوں پروں کی ضرورت ہوتی ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنی عبودیت خشوع و خضوع دلی کے ساتھ انقیاس ظاہر و باطن کا نام ہے۔ سو (اس انقیاد کے لئے) اوّل تو اس کو علم جلال و جمال ذوالجلال کی حاجت، بے علم مذکور انقیاد مذکور محال۔ دوسرے مبادی انقیاد یعنی اخلاقِ حمیدہ کی ضرورت جو مبداءِ اعمال واطاعت ہوتے ہیں۔ ورنہ درصورتِ فقدانِ اخلاقِ حمیدہ انقیادِ مذکور ایک خواب وخیال ہے۔ کیونکہ اطاعت اور انقیاد قوتِ عملی کا کام ہے اور اخلاقِ مذکورہ اُس کی شاخیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو فعلِ اختیاری صادر ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی خُلق سے تعلّق رکھتا ہے۔ داد ودہش سخاوت سے متعلق ہے اور معرکہ آرائی شجاعت سے مربوط علیٰ ہذا القیاس کسی عمل کو حیاء کا ثمرہ کہئے، کسی کو حلم کا نتیجہ کہیں بخل اور جبن کا ظہور ہے، اور کہیں بے حیائی اور غضب کا اثر ہے۔ بالجملہ کوئی عمل اختیاری بے توسطِ اخلاق صادر نہیں ہوتا۔ اس لئے جیسے عبودیت کو علم مذکور کی ضرورت ہے، ایسے ہی کمالِ اخلاقِ حمیدہ کی حاجت۔

سو علم تو اس سے زیادہ متصور نہیں کہ خاتَم صفاتِ حاکمہ سے مستفید ہو، یعنی درگاہِ علمی خداوندی کا تربیت یافتہ اور دست گرفتہ ہو۔ سو اُسی کو ہم خاتم النبیّین کہتے

ہیں۔اور وجہ خاتمیت یہی ہے کہ وہ علم خداوندی سے بے واسطہ مستفید ہے۔اور علم پر صفات حاکمہ کا اختتام ہے۔﴿خاتم النبیین کے معنے ظاہر بینوں کی نظر میں یہی ہیں کہ زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم انبیاء گزشتہ کے زمانہ سے بعد کا ہے اور اب کوئی دوسرا نبی نہیں آئے گا۔مگر تم جانتے ہو کہ یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس میں نہ کوئی مدح ہے اور نہ کوئی ذم۔پھر جملۂ ماکان محمدٌ ابا احدٍ من رجالکم سے اس معنے کو کیا تعلق ہے کہ اس سے استدراک کرتے ہوئے یہ فرمایا''و لکن رسول اللّٰہ و خاتَمَ النبیّین''۔اگر مجھ سے پوچھو تو اس کے معنے یہ ہیں کہ دوسروں کی نبوت بارگاہِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے مستفاد ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت عالمِ اسباب میں دوسروں کی نبوت سے مستفاد نہیں ہے۔تو جیسا کہ نورِ قمر آفتاب سے مستفاد ہے اور نور آفتاب کسی دوسرے سے نہیں، بلکہ اس پر استفادے کا قصہ ختم ہو گیا۔اسی طرح دوسروں کی نبوت اور نبی آخر الزماں کی نبوت کو سمجھنا چاہئے۔صلی اللہ علیہ وسلم۔اور جب حقیقت اس طرح کی ہے تو سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی دوسرے نبی کا مبعوث ہونا خود ممنوع ہو گیا۔جس طرح طلوعِ آفتاب کے بعد نورِ شفق کے غروب تک نورِ کواکب اور نورِ قمر کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح اس آفتاب نبوت کے طلوع کے بعد نورِ کلام اللہ کے باقی رہنے تک جو کہ اُس کے فیوض میں سے ہے اور نورِ شفق کے مشابہ ہے دوسروں کے نورِ نبوت کی حاجت نہ ہوگی اور تم جانتے ہو کہ اس جہانِ فانی سے کلامِ ربانی کے اُٹھ جانے کے بعد قیامت کا آنا مقدر ہو چکا ہے، ورنہ بشرطِ بقاءِ عالم اُس وقت اگر کوئی دوسرا نبی آجاتا تو مضائقہ نہ تھا۔(ماخوذ از مکتوبِ اوّل قاسم العلوم)﴾
اور کیوں نہ ہو، اِرادہ وقدرت کسی چیز کے ساتھ جب تک متعلق نہیں ہو سکتے جب تک علم اُس سے متعلق نہ ہو چکے اور علم کے تعلق کے لئے کسی اور کے تعلّق کی ضرورت نہیں۔علم سے اُوپر کوئی اور ایسی صفت نہیں جس کو اپنے تعلق کے لئے سوائے موصوف کوئی اور یعنی مفعول درکار ہو، اور اس کے نیچے جس قدر صفات مثل محبت، مشیت، ارادہ، قدرت ہیں وہ بسا اوقات کسی مفعول سے متعلق ہونے نہیں پاتے اور علم اُس سے متعلق ہوتا ہے۔سو جو شخص بذات خود صفتِ علمی خداوندی سے مستفید ہو اور سوا

اُس کے اور سب علم میں اُس کے سامنے ایسے ہوں جیسے آفتاب کے سامنے قمر و کواکب و آئینہ و ذرات۔ جیسے یہ سب نور میں آفتاب سے مستفید ہیں گو منورات سب کے جُدا جُدا ہوں۔ ایسے ہی اور سب علم میں اُس سے مستفید ہوں گو معلومات میں اُس سے علاقہ نہ ہو، وہ شخص خاتم النبیّین ہوگا اور سوا اُس کے اور انبیاء اُس کے تابع اور رُتبہ میں اُس سے کم۔ کیونکہ جیسے حاکم کا کام اجرائے احکام ہوتا ہے نبی کا کام تعلیمِ احکامِ خداوندِ ملکِ علاّم۔ اور ظاہر ہے کہ تعلیم بے علم متصور نہیں۔

سو جیسے حاکم بالا دست مرتبۂ حکومت میں اوّل ہوتا ہے گو اُس کے حکم کی نوبت وقتِ مرافعہ آخر میں آئے۔ ایسے ہی مبداء علوم اور مصدر کمالاتِ علمیہ رتبہ میں اور سب سے اوّل ہوگا، گو وقتِ تعلیم اُس کے علومِ دقیقہ کی نوبت بعد میں آئے۔ پھر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حکومت بے علم احکام متصور ہی نہیں اور اس لئے حکومت علماء ہی کا کام ہے تو انبیاء کو حُکّام اور نائبِ خداوندِ ملکِ علاّم کہنا پڑے گا اور چونکہ خدا تک بے واسطہ کسی کو رسائی نہیں تو جو نبی رتبہ میں سب سے اوّل ہوگا اُس کا دین یعنی اُس کے احکام باعتبارِ زمانہ سب میں آخر رہیں گے۔ کیونکہ ہنگامِ مرافعہ جو موقع نسخ حکمِ حاکم ماتحت ہوتا ہے، حاکمِ بالا دست کے حکم کی نوبت آخر میں آتی ہے۔ غرض اس وجہ سے مصدرِ علوم کے احکام اور علوم تک نوبت بعد میں آئے گی۔ اور اس طور پر اُس کے دین کا بہ نسبت اور اَدیان ناسخ ہونا ظہور میں آئے گا۔

نسخِ احکامِ خداوندی کو ممتنع سمجھنا غلط ہے

باقی شبۂ امتناعِ نسخ جو احکامِ خداوندی میں اس وجہ سے پیش آتا ہے کہ اس صورت میں خدا کی طرف غلط فہمی کا وہم ہوگا۔ تو یہ شبہ مشاہدۂ کیفیتِ اختلافِ منضج و مسہل سے مندفع ہوسکتا ہے۔ ﴿طبیب حاذق جب کسی مادۂ فاسدہ کو جسم سے خارج کرنا چاہتا ہے تو اوّل چند روز ایسا نسخہ استعمال کراتا ہے جو مادۂ فاسدہ کو پکا کر اس قابل کردے کہ وہ خارج ہونے کے قابل ہوجائے جس کو مُنضج کہتے ہیں۔ جب یہ دیکھتا ہے کہ اب وہ نکلنے کے قابل ہوگیا تو

اب اُس نسخہ کو منسوخ کر کے دوسرا نسخہ تجویز کرتا ہے۔ جس میں اس مادّے کو اسہال کے یعنی دستوں کے ذریعہ سے جسم سے خارج کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ جس کو مسہل کہتے ہیں۔ اس تبدیل نسخہ سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ طبیب نے نا تجربہ کاری سے کبھی کوئی نسخہ تجویز کیا کبھی دوسرا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اُمت کی استقبالِ کعبہ کے ساتھ خصوصیت کی وجہ

غرض اختلاف احکام سابقہ ولاحقہ کو یہی ضرور نہیں کہ اوّل حکم میں غلطی ہی ہو۔

بالجملہ جیسے تجلی گاہِ محبوبیت رتبہ میں تجلی گاہِ حکومت سے اوّل ہے۔ ایسے ہی قبلۂ اوّل کے استقبال کے لئے بھی اوّل ہی درجہ کا نبی اور اوّل ہی درجہ کی اُمت چاہئے۔ مگر ایسا نبی سوائے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور ایسی اُمت سوائے اُمت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم اور کوئی نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قافلۂ انبیاء علیہم السلام ایک قافلۂ سفارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو پیغمبر اور رسول کہتے ہیں، اور وجہ اس کہنے کی یہی ہوتی ہے کہ وہ پیغامِ خداوندی پہنچاتے ہیں۔ اور احکامِ خداوندی لاتے ہیں۔ مگر جب قافلۂ انبیاء کو قافلۂ سفارت کہا تو لاجرم ان میں کوئی ایک قافلہ سالار ہوگا۔ اوّل تو ایسے قافلوں میں ایک قافلہ سالار ہونا ظاہر ہی ہے۔ دوسرے سفارت اور نبوت ایک وصف ہے اور اوصاف کی کل دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو موصوف کے حق میں خانہ زاد ہو۔ عطاءِ غیر نہ ہو۔ دوسرے وہ جو موصوف کے حق میں عطاءِ غیر ہو۔ مگر ظاہر ہے عطاءِ غیر کے لئے اوّل اُس غیر کی ضرورت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ غیر اُس وصف کا موصوف ہی ہوگا۔ ورنہ تحقق اوصاف بے تحقق موصوف لازم آئے گا۔ لیکن جب اُس کو موصوف مانا اور اُس کا وصف اُس کے حق میں عطاءِ غیر نہیں تو یہ بھی خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ ''غیر مصدر وصف ہے''، اور وہ وصف اُس سے صادر، چنانچہ مشاہدۂ کیفیتِ نورِ زمین سے جیسے یہ روشن ہے کہ اُس کا نورِ عطاءِ آفتاب ہے۔ مشاہدۂ کیفیت آفتاب سے یہ ظاہر ہے کہ اُس کا نور اُسی کا خانہ زاد ہے

اور اسی سے صادر ہوا ہے۔ ورنہ بالبداہت کسی اور ہی کا فیض کہنا پڑے گا۔ مگر یہ تقسیم ہے تو پھر درصورتِ تعدّدِ موصوفات و وصفِ واحد تو یہ ممکن نہیں کہ سب میں عطاءِ غیر ہو، کیونکہ اس صورت میں عطاءِ غیر کا تحقُّق بے تحقُّقِ غیر لازم آئے گا (اور کسی وصفِ وجودی کا تحقق بغیر وجودِ موصوف نہیں ہوسکتا) اور نہ یہ ممکن ہے کہ سب میں یا چند افراد میں وہ وصف خانہ زاد ہو۔ ورنہ باوجود تعدُّدِ موصوفات وحدتِ موصوف لازم آئے گی۔

تعدُّدِ موصوفات کی صورت میں وصفِ واحد سب کے لئے خانہ زاد نہیں ہوسکتا

کیونکہ تعدُّدِ حقیقی یہ ہے کہ کسی بات میں اشتراک اور وحدت نہ ہو۔ اس صورت میں وصفِ واحد سب سے صادر ہو تو کسی درجہ میں وحدت ہوگی اور وہی درجہ موصوف بالوصف ہوگا۔ اس لئے درصورت تعدُّدِ موصوفات یہ ممکن نہیں کہ وصف واحد سب کے حق میں خانہ زاد ہو۔

نبوت آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف حقیقی ہے دیگر سب انبیاء آپ سے مستفیض

لیکن جب دونوں احتمال باطل ہیں تو پھر یہی ہوگا کہ ایک موصوف مصدرِ وصف ہو اور باقی موصوفات اُس کے دست نگر، یعنی اُن کا وصف اُس کی عطاء ہو اور اس وجہ سے وہ سب میں افضل بھی ہو، اور سب کا سردار بھی ہو اور سب کا خاتَم بھی ہو۔ ﴿یعنی اوصافِ کمال جس پر ختم ہو جائیں۔ حضرت شمس الاسلام خاتم سے یہی معنے مراد لیتے ہیں۔ ۱۲﴾ کیونکہ جب اُس کو مصدرِ وصف مانا تو وصف مذکور اُس میں اوّل بدرجۂ اَتم ہوگا۔ چنانچہ مشاہدۂ حالِ آفتاب و زمین وغیرہ فیض یافتگانِ آفتاب سے ظاہر ہے۔ اور جب وصف کسی موصوف میں اوّل اور اتم ہوگا تو لا جرم اُس وصف میں وہ موصوف افضل ہوگا۔ اور چونکہ اور موصوفات میں وہ موصوف مؤثر ہے، کیونکہ اوروں کا وصف اُسی کا

فیض اور اثر ہے تو لا جرم اُس کو سردار بھی کہنا پڑے گا، کیونکہ سردار اُسی کو کہتے ہیں جو اپنے ماتحتوں پر حکومت کرے۔ اور سرداری ٹھہری تو وہ وصف اگر از قسمِ احکام ہے یا احکام کے لئے شرط ہے، جیسے علمِ احکام تو پھر اُسی کا حکم سب کے احکام سے آخر، اور سب کے احکام کا ناسخ ہوگا۔ مگر چونکہ نبوت اور سفارت از قسم اوصاف ہیں، اور پھر وصف بھی کیسا؟ منجملۂ احکام! کیونکہ خدا کی طرف سے سفارت اور رسالت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس میں یا احکام ہوتے ہیں یا ثواب وعذاب کے پیام۔ تو لا جرم دین خاتم الانبیاء ناسخ ادیانِ باقیہ۔ اور خود خاتم الانبیاء سرور انبیا اور افضل الانبیاء ہوگا۔ اور اس لئے اوّل نمبر کے دربار کی آمد وشُد اُس کے اور اُس کے تابعین کے ساتھ مخصوص ہوگی۔

یوں کوئی اپنے آپ اس کوچہ میں جائے اور آئے تو محبوبوں کے کوچہ میں کون نہیں آتا جاتا۔ مگر خواص کی آمد شد کچھ اور ہی چیز ہے، محبوبوں کی انجمن تک سوائے محبوب محبوبان اور کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ سو مرتبۂ محبوبیتِ درگاہِ وجوب کا محبوب وہی ہوگا جو عالم امکان میں ایسی طرح مرجع و مآب ہو جیسے عالم وجوب میں یعنی تجلیاتِ ربانی اور صفاتِ یزدانی میں وہ تجلی اوّل جو مسمّٰی بجمیل اور مصدرِ وجود ہے۔ یعنی جیسے جود اور صفاتِ وجود اور تجلیات کی اصل اور مصدر وہ تجلی اوّل ہے۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، ایسے ہی عالم امکان میں عالمِ امکان کے کمالات کے لئے وہ اصل اور مصدر ہو۔ سو ایسا بجز ذاتِ جنابِ سرورِ کائنات علیہ افضل الصلوات والتسلیمات اور کون ہے ؟ علم میں اُن کا سب میں اوّل ہونا، اور انبیاء کے علوم کا مرجع و مآب ہونا تو اَبھی واضح ہو چکا ہے۔ اور باقی تمام صفاتِ ماتحت کے حق میں علم کا مرجع و مآب ہونا پہلے آشکارا ہو چکا ہے۔ اس لئے تمام کمالاتِ انبیاء کا نشو ونما حضرت خاتم کی ذات ﴿یہاں ذات سے مراد رُوح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے جسم عنصری نہیں۔ صاحبِ قصیدہ بردہ فرماتے ہیں و کلھم من رسول ملتمسٌ. غرفًا من البحرِ و رشحًا مِنَ الدِّیَم۔۱۲﴾ سے واجب التسلیم ہے۔ اور جب انبیاء کے کمالات کی یہ کیفیت ہے تو اَوروں کے کمالات کس

حساب میں ہیں۔ اور اگر ہنوز اُن کی نسبت کچھ شک ہو تو وہی تقریر جس سے خاتم الانبیاء کا مصدر العلوم ہونا اور اَنبیاء باقی کا اُس سے مستفید ہونا ثابت ہوا ہے اوروں کے علوم کے مقابلہ میں جاری ہوسکتی ہے۔

علم معقولات میں انبیاء کی مداخلت پر کلام

باقی علمِ معقولات میں اگر خاتم الانبیاء اور انبیاء کو بظاہر مداخلت نہیں معلوم ہوتی۔ تو اوّل تو معلوم نہ ہونے سے کسی شے کا نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ہم بہت سی باتیں جانتے ہیں اور بہت سے علوم میں دخل رکھتے ہیں مگر غیر ضروری سمجھ کر اُس میں مشغول نہیں ہوتے اور اس لئے اوروں کو اطلاع نہیں ہوتی۔ علاوہ بریں گفتگو علم میں ہے معلومات میں نہیں۔ دخل کا ہونا نہ ہونا معلومات کا ہونا نہ ہونا ہے۔ علم کا ہونا نہ ہونا نہیں۔ ﴿یہاں علم سے قوت اور ملکہ مراد ہے۔ حصول صورۃ الشی فی العقل نہیں کہ اس کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے۔﴾ اگر کوئی شخص قوی البصر خانہ نشین ہو اور دوسرا شخص ضعیف البصر اور سیاح، اور اس لئے اس کو بہ نسبت شخص اول زیادہ تر عجائب و غرائب کے مشاہدے کا اتفاق ہوا ہو تو اس زیادتی معلومات سے اُس کی بصارت قوی نہ ہو جائے گی اور کمالِ بصارت میں شخص اول سے نہ بڑھ جائے گا۔ سو اگر کسی شخص کم فہم اور غبی کو بوجہ محنت و طلب کسی فن میں کچھ دخل حاصل بھی ہوا تو کیا ہوا۔ ان چند معلومات سے مرتبۂ فہم میں اہل فہم سے ان بڑھ جائے گا۔

علاوہ بریں جیسے سوئی دیکھو یا پھالی، قوت باصرہ دونوں صورتوں میں ایک ہے فرق ہے تو اتنا ہے کہ سوئی باریک ہے اور پھالی موٹی ایسے ہی ذات وصفاتِ خداوندی اور اسرار احکام خداوندی کا علم ہو یا زمین و آسمان اور ادویہ و خواصِ اجسام اور قضایا اور تصورات کا علم ہو، قوتِ علمیہ یعنی ذہن اور فہم ایک ہے۔ فرق ہے تو اتنا ہے کہ اوّل صورت میں معلوماتِ دقیقہ اور خفیہ ہیں اور دوسری صورت میں معلوماتِ جلیہ واضحہ۔ سو جیسا بمقابلہ سوئی اور ہلال بست ونہم کے دیکھنے کے پھالی اور سواس کے اور موٹی

چیزوں کا دیکھنا کمال نہیں سمجھا جاتا۔ ایسا ہی بہ مقابلۂ علم ذات وصفات واسرارِ احکامِ خداوندی علمِ زمین وآسمان وادویہ وخواصِ اجسام وقضایا تصورات منجملۂ کمالات نہ شمار کیا جائے گا۔ ہاں شمار کرنے والا کم عقل ہو تو خیر۔

بالجملہ بوجہ خیال معلوم کمال علمی سرورِ انبیا علیہ الصلوٰۃ والسلام میں متامّل ہونا اُسی کا کام ہے جس کو سر اور دُم کی تمیز نہ ہو۔ بعد استماعِ فرق علم ومعلوم واطلاعِ مصدریت خاتم الانبیاء یہ خیالات اہلِ عقل کے نزدیک قابل التفات نہیں اور اس لئے بعد لحاظ اس اَمر کے علم اَور کمالات کے حق میں منشاء اور اصل ہے، علم اور نیز جملہ کمالات میں خاتم الانبیاء کو اصل اور مصدر ماننا لازم ہے جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ عالمِ امکان میں کمالاتِ علمی ہوں یا کمالات عملی، دونوں میں خاتم الانبیاء اصل اور مصدر ہے اور سو اُس کے جو کوئی کچھ کمال رکھتا ہے وہ دریوزہ گر درِ خاتم الانبیاء ہے۔ اس سے زیادہ وضوح کی ہوس ہو تو تتمہ کا انتظار لازم ہے۔ (جو چند صفحات کے بعد آنے والا ہے)۔

مگر جو شخص ان دونوں کمالوں میں اوروں سے کامل ہوگا، وہ لاریب عبدیت اور عبودیت میں بھی اوروں سے بڑھا ہوا ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے آگ اور پھونس کے اقتران کا نتیجہ احتراق ہوتا ہے اور آفتاب اور آئینہ کے تقابل کا ثمرہ آئینہ کی استنارت (جگمگاہٹ) ہوتی ہے، ایسے ہی کمالِ علمی اور کمال عملی کے اقتران کا نتیجہ بھی عبودیت اور عبدیت ہے۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ کمال علمی کو یہ لازم ہے کہ اعلیٰ درجہ کی معلومات تک ذہن پہنچے۔ سو جو شخص تمام افرادِ بشری سے اس کمال میں ممتاز ہوگا لاجرم عمدہ سے عمدہ معلومات تک اُس کا ذہن پہنچے گا۔ اور وہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ذات وصفات وتجلیات واسرار احکامِ خداوندی ہیں۔ اور کمال عملی کو یہ لازم ہے کہ علم سے معاً متاثر ہو، اور موافق ہدایتِ علمی اُس سے اعمالِ سنجیدہ صادر ہوں۔ یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ علم کو بشرطِ صحتِ طبیعت عملی عمل لازم ہے۔ ورنہ نقصانِ طبیعت مذکورہ ہو تو علم رکھا رہا کرو، خاک بھی نہیں ہوتا۔ بخیل کو کتنے ہی فضائل سخاوت کیوں نہ

قبلہ نما

معلوم ہوں۔ ہاتھ سے کوڑی نہیں چھوٹ سکتی، مگر یہ فرق کہ علم ہو اور عمل نہ ہو قابل ہی کی جانب متصور ہے، فاعل یعنی اصل اور مصدرِ کمال علمی و عملی کی جانب متصور نہیں۔

وجہ عقلی تو یہی ہے کہ مصدر کے حق میں تو وصفِ صادر خانہ زاد ہوتا ہے۔ سو جو شخص مصدرِ کمالِ علمی ہو اور پھر بایں وجہ کہ کمالِ علمی کمالِ عملی کے لئے اصل اور منشاء ہے وہ شخص مصدرِ کمالِ عملی بھی ہو تو جرم موافق اس قاعدۂ ممہّدہ مذکورہ کے کہ اصل اور مصدر وصف اُس وصف میں اکمل اور افضل ہوا کرتا ہے مصدر مذکور یعنی خاتم کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا بلکہ اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اشرف ہونا واجب التسلیم ہوگا۔

ہاں قابل کی جانب کئی احتمال ہیں۔

دونوں (فیضانِ علمی و عملی) کا قبول بدرجۂ کمال ہو۔

یا دونوں کے قبول میں نقصان ہو۔

یا ایک کا قبول اچھا ہو اور دوسرے کمال کے قبول میں نقصان ہو۔

مگر ہر چہ بادا باد قابل مصدر کے برابر نہیں ہوسکتا، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں اور تمثیلِ مطلوب ہو تو لیجئے۔ آفتاب مصدرِ نور بھی ہے اور مصدرِ حرارت بھی ہے، اُس کا دونوں کمالوں میں کامل ہونا تو مثلِ آفتاب نیم روز وشن ہے۔ رہے قابلات، اُن میں سے آتشی شیشہ تو (آفتاب کی شعاعوں کے نفوذ کے نتیجہ کے اعتبار سے) دونوں کے حق میں بدرجۂ اتم قابل ہے۔ مگر قبول کتنا ہی کیوں نہ ہو مصدر کی برابری ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کمال قبول آتشی شیشہ آفتاب کا ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں۔ اور اُذر آئینوں میں قبولِ نور تو بدرجۂ اتم ہے پر قبول حرارت نہیں۔ اور پتھر لوہے وغیرہ میں قبولِ حرارت زیادہ ہے پر قبولِ نور نہیں۔

بالجملہ خاتم میں چونکہ دونوں کمال بدرجۂ کمال ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہی ہے کہ وہ مصدر ہوتا ہے۔ تو بالضرور بہ مقتضائے کمال علمی اوّل خدا کے جمال وجلال سے بدرجۂ کمال اُس کو واقفیت ہو، یہاں تک کہ اور کوئی ہم سنگ تو کیا اُس کے پاسنگ بھی

نہ ہو سکے۔ اور پھر بہ مقتضائے کمالِ عملی علم جمال وجلال سے بدرجۂ کمال ہی متاثر ہو، اُس کے بعد بہ مقتضائے کمالِ علمی اسرار و اُحکام خداوندی سے آگاہ ہو۔ اور پھر بہ مقتضائے کمالِ عملی اُس کے موافق بجالائے۔ مگر علم جمال کی تاثیر محبت اور علمِ جلال کا اثر خوف ہے، اور ظاہر ہے کہ یہی دو سامانِ تذلّل ہیں۔ لیکن جب کمالِ تاثیر علمی اور کمالِ تاثیر عملی ہے تو پھر کمال ہی درجہ کی محبت اور کمال ہی درجہ کا خوف بھی ہوگا اور اس لئے کمال ہی درجہ کا عجز و نیاز اور تذلّل خدا کے حضور میں پیدا ہو گیا۔ سو یہی کمالِ عبدیت ہے اور اُس کے بعد بوجہ کمالِ علم اسرارِ احکام و کمالِ انقیاد، کمال ہی درجہ کی اطاعت ہوگی، سو یہی کمالِ عبودیت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ کمال مقابل کمالِ معبودیت ہے۔ مگر کمال معبودیت محبوبیت میں ہے۔ چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے۔ وہاں اگر جمال ہے تو یہاں محبت ہے۔ وہاں اگر استغناء ہے تو یہاں خوف ہے۔

باقی رہی حکومت، اگرچہ وہ بھی ایک قسم معبودیت ہے۔ اور وہاں بھی یہی دو صورتیں ہیں۔ ایک محبت، پر محبتِ احسانی۔ دوسری پر خوف قہر۔ ﴿اپنے محسن کی طرف سے احسانات کے نتیجہ میں جو اُس سے محبت ہو جاتی ہے وہ ''محبت احسانی'' ہے۔ ''خوف قہر'' یہ ہے کہ صاحبِ قوت واقتدار کے غضب سے خوف ونقصان واتلاف ذات کی بناء پر ہو۔﴾

محبوبیت حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات اور یہ کہ دربار خاص کعبہ آپ ہی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا

لیکن محبوبیت میں جو بات ہے وہ حکومت میں کہاں۔ اس لئے محبت جمالی میں جو بات ہوگی محبتِ احسانی میں کہاں وہ بات ہوگی۔ اور خوفِ استغناء میں جو بات ہے وہ خوفِ قہر میں کہاں؟ چنانچہ محبتِ جمالی اور محبتِ احسانی کو موازنہ کر دیکھئے۔ محسنوں کی محبت بے شک ہوتی ہے پر عشقِ محبوبان سے اس کو کیا نسبت؟

اور اہلِ قہر کا خوف بالضرور ہوتا ہے، پر خوفِ استغناءِ محبوبان سے اُس کو کیا مناسبت۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوبِ محبوب بہ حیثیت محبوبیت ''محب'' ہوتا ہے،

اور مطلوبِ معبود بہ حیثیتِ معبودیت ''عبد''۔ اوّل تو یہ بات تقابلِ باہمی ہی سے ظاہر ہے۔ جیسے فوق کو تحت چاہئے۔ یمین و یسار و اقدام و خلف ہو کہ نہ ہو۔ (یعنی ''فوق'' کے فوق ہونے کے لئے ''تحت'' چاہئے نہ کہ یمین و یسار وغیرہ)۔ ''اب کو (اب ثابت ہونے کے لئے) ابن چاہئے۔ بھائی بھتیجے ہوں کہ نہ ہوں۔ زوج کو (زوج ثابت ہونے کے لئے) زوجہ چاہئے۔ ماں باپ ہوں کہ نہ ہوں۔ ایسے ہی استاد کو شاگرد، حاکم کو محکوم، محبوب کو محبّ چاہئے اور کوئی ہو کہ نہ ہو۔

دوسرے محبوبوں میں ناز و انداز، عشوہ و غمزہ وغیرہ کمالات محبوبی تو سب ہوتے ہیں، پر عجز و نیاز و سوز و گداز نہیں ہوتا۔ ایسے ہی معبود میں علم و قدرت و جمال و کمال تو سب کچھ ہونا چاہئے، پر منت و سماجت، خوشامد درآمد، حاجت اور بے قراری اور ذلت اور خواری نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو اپنے پاس نہیں ہوتی۔ اس لئے محبوبیت کو محبت اور معبودیت کو عبدیت اور عزت کو ذلّت مطلوب ہوگی۔ اور اس وجہ سے خدا کے یہاں سے بالاصالت اور بالذات اگر مطلوب ہوں گی تو یہی باتیں ہوں گی، یہی اُس کے خزانہ میں نہیں، اور سب کچھ ہے۔ مگر مطلوب وہی چیز ہوتی ہے جو محبوب ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ حضرت خاتم مرتبۂ محبوبیت کے مطلوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ مرتبۂ محبوبیت کے محبوب ہوں، اور اس لئے یہ ضرور ہے کہ دربارِ خاص اُن کے لئے مخصوص ہو۔ سو وہ دربار تو خانہ کعبہ ہے، اور وہ خاتم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ کمالِ علمی پر تو اُن کا اعجازِ علمی یعنی اعجازِ قرآنی کافی ہے، اگرچہ ماہرانِ احادیث کو اور بھی اس کا یقین بڑھ جاتا ہے۔

اعجازِ قرآن پر مختصر کلام

القصہ کمالِ علمی کو یہ ضرور ہے کہ معلومات کاملہ تک بوجہ احسن پہنچے۔ اور اُن کا نشان عرض کر چکا ہوں کہ وہ کیا چیز ہیں اور اب یہ عرض کرتا ہوں کہ قرآن اس باب میں لاجواب ہے۔ اگر کوئی نہ مانے تو کوئی کتاب اس سے بہتر یا اس کے مثل دکھائے تو جانیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم وقائع

خصوصاً علم مبداء ومعاد وعلم زمانہ گذشتہ وآئندہ پر کلام

یہ تو علمِ حقائق کا حال تھا، اب علمِ وقائع کو سنئے۔ علم وقائع میں سب میں بڑھ کر علم مبداء کو معاد ہے اور علمِ زمانہ گزشتہ اور زمانہ آئندہ ہے اور علم واقعاتِ زمانہ گزشتہ میں تو اس سے بڑھ کر کوئی واقعہ نہیں کہ اَچھوں اور بُروں کے افعال اور اَحوال معلوم ہوں جس سے عبرت ہو اور ثمر شجرۂ زندگی سے شیریں کام ہو۔ اور علم واقعاتِ مستقبلہ میں وہ پیشین گوئیاں ہیں جن سے اَچھوں اور بُروں کی آمد اور اُن کے افعال واَحوال کی برآمد کی خبر ہو اور اُس سے اُمید اور اندیشہ دل میں پیدا ہو اور متاع عمر عزیز بےکار نہ جائے۔ سوان دونوں میں بھی جس کسی کا جی چاہے قرآن وحدیث سے مقابلہ کر لے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات عملی کی شہادات

رہے کمالاتِ عملی، اُن پر اَوّل تو اہلِ عقل کے لئے سوانح عمری محمدی صلی اللہ علیہ وسلم دلالت کرنے کو کافی ہے۔ اَور (یعنی دوسرے بزرگوں کی سوانح عمری کو آپ کی سوانح عمری سے ملا دیکھئے، جیسے دیدۂ اہل نظر بے اس کے کہ پہلے سے کوئی پیمانہ دیا جائے جمالِ یوسفی کو اوروں کے جمال سے دیکھتے ہی بڑھ کر بتلائے گی۔

ایسے ہی دیدۂ اہلِ بصیرت آئینۂ جہاں نما سوانح کو دیکھتے ہی کمال عملی محمدی کو اوروں کے کمالات عملی سے ان شاء اللہ بڑھ کر بتلائے گی۔ ﴿اور جس نے مشاہیرِ عالم کی سوانح کا مطالعہ کیا ہوگا۔ اُس کو اس بات کے تسلیم کرنے میں تامّل نہ ہوگا کہ بنی آدم میں کوئی نبی، کوئی رسول، کوئی ولی، کوئی بادشاہ، کوئی نام وَر شخص ایسا نہیں گذرا جس کے مکمل حالات زندگی صحیح روایات کے ساتھ اس شان کے ساتھ تاریخ کے اوراق میں ثبت ہوں کہ پیدائش بلکہ اس کے مبادی سے لے کر دم آخریں تک کا کوئی واقعہ جلوت کا ہو یا خلوت کا، معمولات زندگی کی عام باتیں، گھریلو معاملات ہوں یا اپنے منصب خاص سے متعلق اہم واقعات بجز سردارِ دو عالم حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے

کہ آپ کی پوری حیات طیبہ مع آپ کے حلیہ وخصائل مبارکہ صحیح روایات کے ساتھ اوراقِ تاریخ میں اس شان کے ساتھ منضبط ہیں کہ آج تقریباً ڈیڑھ ہزار برس کے بعد بھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ اُس دَور کے لوگوں کی طرح ہم بھی آپ کی زیارت سے مشرف ہونے والوں میں سے ہیں۔ اور آپ کے علمی و عملی کمالات کا مشاہدہ کر چکے ہیں کہ کوئی شخص آپ کے برابر تو کیا ہوتا آپ کے پاسنگ بھی نہیں ۔

توئی سلطانِ عالم یا محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ و صحبہ وسلم۔ ﴾

کمالاتِ عملی کی فروع کی تفصیل

دوسرے کمالات عملی کی بہت سی شاخیں ہیں، پر جیسے درخت کی چوٹی ایک ہی ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں بھی اُوپر کی شاخ ایک ہی ہے۔ وہ شاخیں تو یہ اخلاق حمیدہ ہیں اور وہ اُوپر کی شاخ محبت ہے۔ اوروں کا شاخ کمالِ عملی ہونا تو اس سے ظاہر ہے کہ تمام اخلاق مبادی اعمالِ متنوعہ ہیں (یعنی جملہ اقسام کے اعمال کا مبداء اَخلاق ہوتے ہیں) سخاوت سے کچھ اور کام ہوتے ہیں اور شجاعت سے کچھ اور افعال۔ اور محبت کی شاخ کے عالی ہونے کی یہ دلیل ہے کہ تمام اخلاق اُس کے خدمت گار اور تابعدار ہیں، جس سے محبت ہوتی ہے اُسی طرف سخاوت وشجاعت وعلم وحیا وغضب ووفاء وغیرہ کا مَیلان ہوتا ہے، یعنی کہ محبوب کے لئے نہ مال سے درگزر، نہ جان سے دریغ، اُس کی میٹھی کڑوی سب سہی جاتی ہے۔ اور اُس کی قدر ومنزلت کے آگے اپنی جان و مال کو حقیر سمجھ کر بوجہ حیاء اُس کے سامنے آنکھ نہیں کی جاتی۔ اُس کا دشمن نظر آئے تو آنکھوں میں خون اُتر آئے، اور اُس کا عہد و پیمان یاد آئے تو جان پر کھیل جائے۔ غرض جدھر کو محبت کا رُخ ہوتا ہے اُدھر ہی کو تمام اخلاق کی توجہ ہوتی ہے۔ اور کمالِ محبت کی نشانی یہ ہے کہ اپنے محبوب کی بات ہلکی ہوتی نظر آئے تو مال واَسباب پر پُشتِ پا مار، زن وفرزند، خویش و اقرباء گھر بار کو چھوڑ، مقابل میں ایک ہو یا ہزار، سر بکف تنہا میدانِ کارزار میں دشمنانِ محبوب سے دست وگریبان اور دو چار ہو جائے۔ ﴿ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ بھی میدانِ کارزار شاملی میں یہ سب کچھ کر کے دِکھا چکے ہیں۔ دیکھو سوانح قاسمی ﴾

زمانۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں تمام روئے زمین پر شرک و بدعت کے پھیلاؤ کا بیان جب کہ توحیدِ الٰہی کا نام لینا بھی خطرناک تھا

اس کے بعد حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے شرک و بدعت اور ابناء روزگار کی شوکت اور ثروت اور پھر اُس پر آپ کی تنہائی اور افلاس اور پھر جوش اور اخلاص کو دیکھئے تو یوں یقین ہو جاتا ہے کہ ایسی جاں نثاری اور وفاداری کسی سے نہیں بن پڑی۔ اُس زمانہ کے شرک و بدعت میں یہ کیفیت تھی کہ شرق سے غرب تک اور جنوب سے شمال تک توحید اور اصل دین کا پتہ نہ تھا۔ ''ہندوستان'' میں تو قدیم سے شرک رہا ہے۔ اور کیوں نہ ہو، خود اُن کے اُن بیدوں میں جو اُن کے اعتقاد کے موافق صحیفۂ آسمانی اور قانونِ یزدانی ہیں شرک کی تعلیم موجود ہے۔

علیٰ ہذا القیاس ''چین'' کی بھی یہی کیفیت تھی۔ اُدھر ''ترکستان'' کا یہی حال تھا۔ اُن ممالک میں ایک ہی قسم کے خیالات اعتقادی اور عبادات اجتہادی تھے۔ رہا ''ایران''۔ وہاں آتش پرستی کی گرما گرمی تھی۔ ''عرب'' میں خود بُت پرستی تھی ہی۔ ''یورپ'' میں علاوہ تحریف دین جس پر اُن کی کتب کی کیفیت اور اُن کے علماء کا اقرار شاہد ہے اور جس کے باعث بجائے دینِ خداوندی

بدعت کے معنے ایجادِ بندہ

''ایجادِ بندہ'' یعنی بدعت رائج ہوگئی تھی۔ بوجہ غلبۂ تثلیث وصلیب پرستی توحید کا پتہ نہ تھا۔ مصر و حبش کی یہی کیفیت تھی، غرض کہ تمام ممالک میں بجائے توحید شرک، اور بجائے دینِ خداوندی ایجادِ بندہ یعنی بدعت کا رواج تھا۔ اُس زمانہ میں جو شخص توحید کا نام لے اور تجدید دین کا کام کرے یوں کہو سارے زمانہ کو اُس نے اپنا دشمن بنا لیا۔ یہ بھی اُمید نہیں کہ یہاں سے بھاگے تو وہاں پناہ مل جائے گی بلکہ موافق مصرعہ ؎

بہر کجا کہ رسیدیم آسمان پیداست اُس زمانہ میں عرب اور عجم برابر نظر آتا تھا۔

آپ کی ایک ذاتِ واحد کا ''عَلَمِ توحید''
سنبھال کر تمام دنیا کے مقابلہ پر نکلنا

آفریں ہے ہمت محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو کہ سارا زمانہ ایک طرف تھا اور وہ تنہا ایک طرف تھے۔ بوجہ تعصّب مذہبی جس کے باعث اپنے بیگانے سب خون کے پیاسے بن جاتے ہیں۔ جو جو جفائیں اُن پر اُن کی قوم نے کیں اُن کو کون نہیں جانتا۔

اہلِ وطن سے نااُمید ہوکر اپنا سب کچھ چھوڑ کر مدینہ میں آجانا اور ہمت نہ ہارنا

مگر جب اہلِ وطن سے اُمید روبراہی نہ رہی تو گھر بار زن و فرزند، خویش و اقرباء کو چھوڑ کر بحالتِ تنہائی وہ اور ان کے یارِ غار ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سر بکف ہو کر مدینہ میں آئے اور اپنے چند خستہ حال رفیقوں کی مدد سے اُس بے کسی اور فقر و فاقہ میں مخالفان خدا سے اس استقلال سے مُقابل ہوئے کہ اس کی نظیر صفحۂ ہستی میں صورت پذیر نہیں ہوئی۔ مگر نقل مشہور ہے ہمت کا حامی خدا ہے۔ اُن کے اس استقلال اور اُن کی اس صدقِ نیت اور حُسنِ اَحوال اور اُن کی اس راست بازی اور صدقِ مقالی اور اُن کی حقانیت اور کمال کا یہ نتیجہ ہوا کہ جو مقابل ہوا اُسی نے منہ کی کھائی اور جس نے سر اُبھارا وہی سر کے بل گرا۔ ہجرت اوروں نے بھی کی، پھر یہ جاں نثاری کہاں، محبت کیش اور بھی تھے پر یہ وفاداری کہاں۔ اگر کسی نے راہِ خدا میں دادِ شجاعت دی بھی تو نہ ایسا خوفناک زمانہ تھا، نہ پھر ایسا نتیجہ اُس پر متفرع ہوا۔

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت بحالت بے سروسامانی اس طرح توحید کا بول بالا ہوا اور کامیاب ہونے پر اپنے اور اپنی اولاد کے حق میں دولت و ثروتِ دنیاوی پر لات ماردی ہو

وہ کون ہے جس کی ہمت کی بدولت توحید کا بول بالا ہوا ہو، اور شرق سے غرب تک ایک خدا کی پرستش کا شور پڑ گیا ہو؟۔ یہ کرشمۂ محبتِ خداوندی اور اعجازِ کمالِ عملی

نہ تھا تو اور کیا تھا۔ اگر آپ مسند آرائے حکومت یا کار فرمائے مال و دولت ہوتے تو یہ بھی احتمال تھا کہ خوفِ شوکت (یعنی آپ کی حکومت کے رُعب سے) یا طمعِ دولت میں ایک لشکر ظفر پیکر ساتھ ہو گیا ہو، مگر اس بے کسی اور افلاس پر یہ کارنمایاں جس کی نظیر تواریخ سلاطین میں بھی نہیں ملتی، اور وہ بھی اس کیفیت کے ساتھ کہ اپنے لئے کچھ نہیں۔ ﴿صرف اپنے لئے ہی نہیں بلکہ اپنی اولاد کے لئے بھی کچھ نہیں۔ مسلمانوں کی ایک جماعت کے سامنے آپ نے یہ وصیت فرمائی کہ نبی کسی کا وارث نہیں ہوتا، نہ نبی کا کوئی وارث ہوتا ہے۔ ہم جو کچھ چھوڑیں وہ صدقہ ہے۔ یعنی کسی وارث کی مِلک نہ ہوگا۔ او کذا۔ اور اللھم ارزُق رِزق آل (ُ)....(ٌ)......محمد قوتا (یعنی آپ نے یہ دُعا کی کہ اے اللہ آلِ محمد کو اتنا ہی رزق عطا فرما جو کہ بھوک دفع کرنے کے لئے کافی ہو جائے۔﴾ اِدھر ہر بات میں خدا کی عظمت اور توحید پر نظر ہے، اُسی اخلاص اور محبت کا ثمرہ ہو سکتا ہے یا تسخیر اخلاق کا نتیجہ۔ سو اَیسا اخلاص اور محبت اور ایسے اخلاص اور اُلفت کوئی کسی میں دِکھائے تو سہی۔ سری رام چندر اور سری کرشن نے یہ کام کیے تھے؟ یا حضرت موسیٰ علیہ السلام یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے یہ بات بن پڑی تھی؟ اور یہ تو ظاہر بینوں کے اندازِ فہم کے موافق گفتگو تھی، کاملانِ فہم کے لئے تو اور بھی ترقی محبت اور اعتقادِ محمدی کی گنجائش ہے۔

ایک ہی نوع کی خدمت میں تفاوت پر کلام

غرض یہ ہے کہ ایک قسم کے دو کاموں میں تفاوت دو طرح ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ایک ہی قسم کا نتیجہ متفرع ہو۔ لیکن ایک پر زیادہ ایک پر کم۔

دوسرا یہ ہے کہ باہم دونوں کے نتیجوں میں فرق نوعی ہو۔

خدمت کی اہمیت کی بناء پر صلہ بھی شاندار ملتا ہے

دو سپہ سالار اگر حفاظتِ حدودِ ملک میں جانبازی کریں پر ایک زیادہ کامیاب ہو۔ یہ تو پہلی صورت ہے۔ اور اگر ایک سردار فقط سرحد کی حفاظت میں دادِ شجاعت

دے، اور ایک بادشاہ کے خانماں کو بچائے یا دارالخلافہ سے غنیم کے لشکر کو نکال دے، تو گو بظاہر باعتبارِ شجاعت دونوں برابر ہیں۔ پر اوّل تو واقفانِ حقیقت کے نزدیک اس شجاعت اور اُس شجاعت میں بھی فرق ہے، کیونکہ جس قدر غنیم کو بادشاہ کی گرفتاری میں اہتمام ہوتا ہے اُتنا اوروں کی گرفتاری میں نہیں ہوتا۔ اور جس قدر دارالخلافت کے تسلُّط کے وقت خیال میں استحکام ہوتا ہے اُس قدر اور مواقع میں نہیں ہوتا۔ اور اس لئے ایسے وقت میں ایسے ویسے شجاعوں سے کام نہیں چلتا۔

دوسرے یہ امداد ایسی ہے جیسے شکار کے پیچھے دوا دوش (بھاگ دوڑ) کے باعث کوئی لشکر سے علیحدہ شدتِ تشنگی سے جاں بلب تھا اور اس لئے اُس نے ایک پیالہ پانی کا آدھی سلطنت کے بدلے خرید لیا تھا۔ اور حدود پر جاں نثاری ایسی ہے جیسے حالتِ امن واطمینان میں روزمرہ معمولی تنخواہوں پر بہشتی (سقّے) پانی بھرا کرتے ہیں۔ جیسے بوجہ ضرورت اسی پانی کے دام کہاں سے کہاں پہنچے۔ ایسے ہی بوجہ ضرورت فتح مکہ کے ثواب کو بھی اوروں کی جاں نثاری کی نسبت اتنے ہی تفاوت پر سمجھئے۔ ﴿یہ مضمون اس آیت کی بہترین تفسیر ہے۔ لَا يَسْتَوِىْ مِنكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقٰتَلَ اُولٰٓئِکَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ م بَعْدُ وَقٰتَلُوْا (سورۃ الحدید۔ آیت 10)﴾

شاندار انعامات کی تفصیل

کیونکہ حاصلِ فتح مذکور یہ ہوا کہ تجلی گاہ محبوبیت یعنی خانۂ کعبہ کو دشمنانِ خدا کے پنجہ سے نکالا اور پھر اُس میں سے بتوں کو نکال باہر کیا۔ یہ بعینہٖ ایسا ہی ہے جیسا کوئی دارالخلافت سے غنیم کو باہر نکال دے۔ ایسا سردار بے شک اس کا مستحق ہوتا ہے۔ کہ (۱) اس کے اگلے پچھلے سب قصوروں (یعنی بمرتبۂ اسباب بھول چوک) سے اُس کو بری کر دیں (یعنی اُن کے مضر اثر کو اُن تک نہ پہنچنے دیں) اور (۲) عمدہ سے عمدہ عہدہ اور عمدہ سے عمدہ انعام اُس کو عطا کریں۔ اور (۳) ہمیشہ تفقّدِ مربّیانہ اس کے ساتھ کرتے رہیں۔ یعنی علاوہ خبر گیری ضروری اُس کے بھلے بُرے سے اُس کو آگاہ

کرتے رہیں اور (۴) کوئی شخص اُس سے برسرپیکار ہو تو خود اُس کی مدد کریں۔ اور حاصل ان سب باتوں کا اور خلاصہ ان سب عنایتوں کا وہی محبوبیت ہے۔

یہ بات تو عقلی تھی، پھر اُدھر خدا کے کلام کو دیکھا تو آیت اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا میں ان چاروں باتوں کا وعدہ پایا۔ اور اس لئے اس کلام کی حقانیت کا اور اپنے خیال کی راستی کا اور بھی یقین ہو گیا۔ ﴿جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ سے مدینہ کو واپس تشریف لا رہے تھے تو راہ میں یہ سورت نازل ہوئی، پوری یا اکثر علی اختلاف القولین۔ صلح کا حدیبیہ کا واقعہ سنہ ۶ ہجری کا ہے۔ وہ چار باتیں جن کا وعدہ کیا گیا یہ ہیں:

آیت لیغفر اللہ لک منافی عصمت نہیں: (۱) لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ (۲) وَمَا تَاَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكَ (۳) وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًاۙ (۴) وَّيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْرًا عَزِيْزًا۔ فتح مکہ پر یہ سب وعدے پورے ہوئے۔

پہلی بات میں بظاہر یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء معصومین سے تو گناہوں کا صدور ہی نہیں ہوتا پھر مغفرت کا وعدہ تحصیل حاصل ہوا۔ ورنہ نظریہ عصمت ہی غلط ہو جائے گا۔ جس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ ماجاء بہ الرسول سب مشکوک ہو جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس اشکال کا منشاء یہ ہے کہ ذنب کے معنے وہ سمجھ لئے گئے جو معصیت کے معنے ہیں۔ یعنی اللہ کے حکم کے خلاف کسی فعل کا صدور۔ جو کہ مستوجب مواخذہ وعقوبت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انبیاء سے ایسے افعال کا صدور محالاتِ عادیہ میں سے ہے۔ درحقیقت یہ مترجمین کا سہو ہے کہ انہوں نے ہر موقع پر لفظ ''ذنب'' کا ترجمہ ''گناہ'' کر دیا۔ دراصل ذنب کے معنے وہ ہیں جو امام راغب اصفہانی المتوفی ۵۰۲ھ نے اپنی مشہور کتاب المفردات فی غرائب القرآن میں بیان کئے ہیں۔ فرماتے ہیں: وھو يستعمل فی کل امر يُسْتَوخَمُ عُقباہ اعتبارًا بذنب الشئ، و ھذا يسمی الذَّنب تَبِعَة اعتبارًا لما يحصل من عاقبتہ الخ ص ۱۸۰۔ خلاصہ مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ ہر ایسے اَمر میں استعمال ہوتا ہے جس کا انجام نقصان پہنچانے والا ہو۔ چونکہ یہ نقصان اور برائی اس فعل کے ساتھ دُم کی طرح پیچھے لگی ہوئی ہوتی ہے۔ اس لئے دُم کو تبعہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس کے پیچھے

لگی ہوئی رہتی ہے اس لئے ہر ایسے کام کو جس کا انجام بُرائی ہو ذنب کہنے لگے۔ چونکہ معصیت کا انجام عقوبت ہوتا ہے اس لئے اس پر بھی ذنب کا اطلاق درست ہے۔ یعنی ہر معصیت ذنب ہے، مگر ہر ذنب معصیت نہیں۔ ان دونوں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے کلام میں لفظ معصیت اور گناہ سے اجتناب کرتے ہوئے لفظ قصور استعمال کیا ہے۔ جس کے معنے کمی اور فروگذاشت واقع ہو جانے کے ہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ فروگذاشت کا صدور براہِ راست آپ ہی سے ہو۔ بلکہ جس طرح لشکر کی جنگ کو سپہ سالار کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اُس کی غلطی کو بھی سپہ سالار ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح اصحاب سے فروگذاشت کے صدور کا بھی آپ کی ذات مقدس کی طرف انتساب ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی نوبت آئے گی تو اُس کے اثر کو باطل کر دیا جائے گا۔ اس کے پیشِ نظر مطلب یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ایسا اَمر تم سے صادر ہوا جس کی وجہ سے تم کو انجام کار نقصان پہنچا یا آئندہ کوئی ایسی چیز تم سے سرزد ہو تو اُس کے نقصان اور ضرر سے ہم تم کو محفوظ رکھیں گے۔

دوسرا وعدہ اِتمام نعمت کا ہے جو دارین میں مراتب عالیہ کی بشارت ہے۔

تیسرا وعدہ صراطِ مستقیم پر پہنچا دینے کا ہے۔ دین کے بارے میں تو آپ صراطِ مستقیمِ دین پر شروع ہی سے قائم تھے۔ یہاں اس سے یہ مراد ہے کہ جملہ اُمور میں آپ پر ایسی کامیابیوں کی راہیں اللہ کی طرف سے کھول دی جائیں گی جس سے مقصد پر آسانی کے ساتھ پہنچ سکو گے۔

چوتھا وعدہ نصرِ عزیز کا ہے۔ یعنی تمہارا اس درجہ کا رُعب دشمنوں پر مسلط کر دیا جائے گا کہ اُن کے حوصلے ختم ہو جائیں گے۔ آپ نے فرمایا: نُصِرۡتُ بالرعب مسیرۃَ شھر، تاریخ اِسلام شاہد ہے کہ یہ سب وعدے جن کا ربط فتح مکہ سے تھا شاندار طور پر پورے ہوئے۔

اس تقریر کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ غزوۂ بدر کی فضیلت تمام غزوات پر مسلّم ہے کہ اس کے تمام شرکاء کے حق میں اللہ تعالیٰ نے مغفرت کا وعدہ فرمایا ہے اور ایسا کوئی وعدہ فتح مکہ کے شرکاء کے حق میں نہیں آیا۔ اس لئے بطورِ دفعِ دخلِ مقدر فرماتے ہیں۔ باقی رہی الخ﴾ باقی رہی فضیلت﴿ علاوہ ازیں درحقیقت اس اعتبار سے کہ اس غزوہ میں قریش کے بڑے بڑے بہادر جو

اِسلام کے سخت دشمن تھے قتل ہوگئے جس سے اُن کا زور ٹوٹ گیا۔ ورنہ یہ لوگ شہر مکہ کے اندر بھی تلوار چلانے سے باز نہ آتے، اس غزوہ کو بھی فتح مکہ کا مقدمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ مسلمانوں کی قلتِ تعداد اس درجہ میں تھی کہ تین سے کچھ ہی زائد تھی، جب کہ دشمنوں کی تعداد ایک ہزار تھی۔ وجہ یہ تھی کہ مدینہ سے آپ کا اور مسلمانوں کا نکلنا صرف ابوسفیان کے قافلہ پر حملہ کرنے کے لئے تھا۔ اس غرض سے جس قدر تعداد ہمرکاب ہوگئی تھی اُس کو کافی سے بھی زیادہ خیال کرلیا گیا تھا۔ لیکن جب مدینہ سے کئی منزل دُور ہو چکے تو اِطلاع ملی کہ ابوجہل قریش کی کثیر تعداد کے ساتھ بدر کے قریب پہنچ گیا ہے۔ اس موقع پر جب آپ کا یہ رجحان ہوا کہ ہمیں آگے بڑھ کر بدر پر قبضہ کر کے اُن سے مقابلہ کرنا چاہئے تو اصحاب سے مشورہ کیا۔ یہی وہ موقع ہے جب کہ انصار نے یہ مخلصانہ تاریخی جواب دیا تھا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم موسیٰ علیہ السلام کی اُمت نہیں ہیں کہ دشمنوں کی قوت کو دیکھ کر یہ کہہ دیں کہ **اذھب انت و ربک فقاتلا انا ھھنا قعدون** ○ کہ تم اور تمہارا رب دونوں جا کر لڑلو ہم تو یہاں بیٹھے ہیں۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ تم اور تمہارا رب چلو ہم بھی تمہارے ساتھ ہیں اور دشمنوں سے لڑیں گے۔ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ ہمیں برک الغماد پر بھی حملہ کے لئے لے جانا چاہیں تو ہم تیار ہیں۔ یہ مقام مکہ سے بھی آگے تھا۔ پھر بدر پہنچ کر آپ کے لئے ایک سقیفہ یعنی سایہ دار جھگی بنا کر ایک اُونٹ بھی وہاں باندھ دیا اور درخواست کی کہ آپ اس میں قیام فرمائیں ہم آگے بڑھ کر دُشمنوں سے لڑتے ہیں۔ اگر آپ یہ دیکھیں کہ ہماری جانیں اللہ اور رسول پر قربان ہو چکی ہیں تو آپ فوراً اس اُونٹ پر سوار ہو کر مدینہ کو واپس ہو جائیں۔ وہاں ہم سے زیادہ آپ کے جاں نثار موجود ہیں۔ اگر اُنہوں نے آپ کا تعاقب کیا تو وہ اُن سے اچھی طرح نمٹ لیں گے۔ اُن کا غالب ظن یہ تھا کہ ہم سب شہید ہونے کے لئے جارہے ہیں۔ اس حال میں ان کو فکر اس بات کا تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس پر آنچ نہ آئے۔ یہ ہے وہ اَخلاص جس نے اس غزوہ کو اعلیٰ ترین مرتبہ پر پہنچا دیا جو تواریخ اُمم میں فقید المثال ہے۔ غزوۂ بدر، وہ بایں نظر ہے کہ اس قلت اور ذلّت کے وقت ایسی جاں نثاری دُشوار در دُشوار تھی ورنہ باعتبارِ نتیجہ اُس کو فتحِ مکہ سے کیا نسبت۔

القصہ کمالِ عملی کمال محمدی ایسا لا ثانی ہے کہ بجز اہل تعصب اور سوائے جاہلانِ کم فہم اور کوئی اُن کا منکر نہیں ہوسکتا۔

نتیجہء کلام یعنی یہ کہ خاتمیت کے مستحق صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے

جب کمالِ علمی اور کمالِ عملی دونوں میں آپ یکتا نکلے تو پھر آپ خاتم نہ ہوں گے تو اور کون ہوگا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ نہ کسی اور کیلئے یہ خطاب آیا اور نہ کسی اور نے یہ دعویٰ کیا۔

تجلی گاہ محبوبیت کی آپ کے ساتھ تخصیص کی وجہ

مگر جب خاتمیت ہے تو جیسے خاتم مراتب معبودیت مرتبۂ محبوبیت ہے (یعنی جس کو مراتب معبودیت کا عرفان اتنا کامل ہو کہ اُس سے زیادہ کسی کو نہ ہو وہ مرتبۂ محبوبیت پر فائز ہوگا تو مرتبۂ محبوبیت مراتب معبودیت کا خاتم ہوا) ایسے ہی اُس کے لئے عبد بھی خاتم مراتبِ عبدیت وعبودیت چاہئے۔ اس لئے تجلی گاہ محبوبیت آپ ہی کے لئے مخصوص رہا، اور آپ ہی کو اُس کے استقبال کا حکم ہوا تا کہ یہ تاخُرِ استقبال دونوں کی خاتمی پر دلالت کرے۔

بیت اللہ کے چار خواص اور اُن کی وجہ

بالجملہ تجلی گاہِ محبوبیت کے یہ چند خواص ہیں: (۱) اوّل تو وہ وجود اور تعمیر میں اوّل ہو۔

(۲) دوسرے ویرانی اور بربادیِ عالم کی اُس سے اِبتداء ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ ارکانِ حج اُس کے ساتھ متعلق ہوں۔

(۴) چوتھی یہ کہ خاتم الانبیاء کے لئے وہ مخصوص رہے۔

سو بحمد اللہ یہ چاروں باتیں خانۂ کعبہ میں موجود ہیں۔ اور وجہ اصلی ان سب کی انعکاس اور رونق افروزی تجلی مذکور ہے، وہی مسجود اور معبودِ ہے اور دیوار کعبہ فقط مسجود الیہ۔ اور مثلِ تختِ شاہی اور درِ دولتِ شاہی جہت اور سمت اور قبلۂ آداب و نیاز ہے۔ مثلِ بُتانِ ہند وچین وعرب و آتشِ ایران خود معبود اور مسجود نہیں۔

استقبال کعبہ اور کعبہ پرستی میں وجوہ فرق کی تفصیل

یہی وجہ ہے کہ اُس طرف کو رکوع وسجود کرتے ہیں تو اُس کو ''استقبالِ کعبہ'' کہتے ہیں۔ مثل بُت پرستی کعبہ پرستی نہیں کہتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ وقتِ استقبال عظمتِ کعبہ کا خیال تک بھی شرط نہیں۔ چہ جائیکہ مثلِ بُت پرستی نیتِ پرستش کعبہ ہو۔ اگر کسی کو دھیان بھی نہ آئے تو عبادت میں تصور تو کیا ہوتا اور کمال سمجھئے کہ غیرِ خدا کا خیال بھی نہ آیا۔

اور یہی وجہ ہے کہ اوّل سے آخر تک نماز اور حج میں کوئی کلمہ مُشعِر تعظیم کعبہ نہیں آتا، جو ہوتا ہے وہ خدا ہی کی تعظیم کا کلمہ ہوتا ہے۔ جیسے بُت پرستی میں مِن اَوّلہٖ الٰی آخرہٖ غیرِ خدا کی تعظیم ہوتی ہے۔ استقبالِ کعبہ میں ایک لفظ بھی کعبہ کی تعظیم کا نہیں ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ادائے نماز وحج کے لئے دیواروں کا ہونا شرط نہیں۔ اگر ان عبادتوں میں کعبہ پرستی ہوتی تو جیسے وقتِ بُت پرستی بتوں کا سامنے ہونا ضرور ہے دیوارِ کعبہ کا سامنے ہونا بھی ضرور ہوتا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام خانۂ کعبہ کو بیت اللہ کہتے ہیں، خود اللہ یا شریک اللہ نہیں سمجھتے، جو مثلِ بُت پرستی وقتِ عبادتِ اہل اسلام کعبہ پرستی کا احتمال ہو۔

اور یہی وجہ ہے کہ اہلِ اسلام کعبہ کو اپنے حق میں مختارِ نفع وضرر نہیں سمجھتے بلکہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اُدھر کو عبادت کرتے تھے اُس سے افضل سمجھتے ہیں۔ اگر اہلِ اسلام خانۂ کعبہ کو اپنا معبود سمجھتے تو لاجرم جیسے بُت پرست اپنے معبودوں کو مختار نفع وضرر اور عابدوں سے افضل سمجھتے ہیں۔ وہ بھی خانۂ کعبہ کو مختار نفع وضرر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے افضل سمجھتے۔

اور یہی وجہ ہے کہ خانۂ کعبہ کے استقبال میں اوّل خدا کے حکم کا انتظار رہا، اگر اہلِ اسلام خانۂ کعبہ کو مثل بُتانِ ہندو عرب مستحقِ عبادت سمجھتے تو جیسے خدا کی عبادت میں اُن کو اور بتوں کی عبادت میں اوروں کو کسی کے حکم کا انتظار نہیں، ایسے ہی خانۂ کعبہ

کے استقبال میں بھی اُن کو خدا کے حکم کا انتظار نہ ہوتا۔

اس تقریر پریشاں سے اہلِ فہم کو فقط بُت پرستی اور استقبال میں ہی فرق نہیں معلوم ہوگیا بلکہ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ خانۂ کعبہ تجلّی گاہِ محبوبیت ہے، اور بُتوں میں یہ لیاقت بھی نہیں چہ جائیکہ تجلّی گاہِ محبوبیت بلکہ تجلّی گاہِ حکومت ہی ہوں۔ اور اس ذیل میں وہ مضامینِ دلچسپ نذرِ اَوراق ہوئے کہ اگر یہ تقریب نہ ہوتی تو وہ مضامین دلفریب آویزۂ گوشِ عام وخاص نہ ہونے پاتے۔ مگر یہ سب پنڈت جی کی عنایتوں کا ثمرہ ہے۔

اس لئے اہلِ فہم کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ ملاحظۂ تقریرِ معروض میں بے دماغی نہ فرمائیں۔ (یعنی غور وفکر سے مطالعہ کریں) میں خودعرضِ مضامین معروضہ سے پشیمان ہوں۔ پر کیا کروں پنڈت جی کی عنایتوں نے یہ سب کچھ کرایا۔ ورنہ یہ دل کی باتیں یوں گوش زدِ جاہلانِ کینہ خواہ اور یہ نقوشِ صفحۂ خیال یوں پامالِ قلمِ رُوسیاہ نہ ہوتے قدرشناسانِ علومِ عالی فہم سے تو جتنی اُمیدیں کیجئے بجا ہے۔ پر پنڈت جی اور اُن کے مریدوں کی عنایت سے دُور نہیں کہ اس تقریرِ مسلسل کو مجذوبوں کی سی بڑ بتلائیں۔ خیر اس کا جواب ترکی بہ ترکی تو ہم اُسی وقت دیں گے جب اُن کی طرف سے یہ صلہ ملے گا۔ پر سردیت یہ گزارش ہے کہ یہی کہہ لیں، پر ایک بار بغور ملاحظہ فرما لیں، اور برائے خدا بہت نہیں تھوڑا ہی اِنصاف فرمائیں۔ اب مناسب یوں ہے کہ وہ مضامین بھی گزارش کرتا چلوں، جن کا عجب نہیں واقفانِ اہلِ فہم کو انتظار ہو۔

تتمّہ

(۱)... بداہتِ بُعد پر اشکال کی تقریر

ناظرین اَوراق میں سے شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ بُعدِ مجرد موجود ہو تو اَلبتہ بدلائل مسطورۂ بالا اُس کا تجلّی گاہِ ربانی ہونا مسلّم، پر ہنوز اُس کے وجود ہی میں تأمل ہے۔ عجب نہیں یہ بداہت جس پر مدارِ کار ثبوت بُعد ہے بداہت وہم ہو۔

اور یہ مشاہدۂ بُعد ایسی طرح غلط ہو جیسے مشاہدۂ حرکتِ ساحل وقتِ حرکت سفینہ، یا مشاہدۂ دائرۂ آتشیں وقتِ حرکتِ شعلۂ جوّالہ غلط ہوتا ہے۔ ﴿ایک لکڑی کے سرے کو آگ سے مشتعل کر کے سرعت کے ساتھ گھمایا جائے تو ایک دائرہ نظر آئے گا یہ ''دائرۂ آتشیں'' ایک وجودِ وہمی ہے۔ اور یہ بداہت بداہتِ وہم یعنی غیر حقیقی۔﴾

(۲)... لاتناہی بُعد مجرد پر اشکال کی تقریر

اور اگر یہ بداہتِ مشارٌ الیہا (یعنی بُعدِ مجرد کی بداہت) بداہتِ وہم نہیں بداہتِ حواس ہے اور یہ مشاہدۂ مشارٌ الیہا (یعنی بُعدِ مجرد کا مشاہدہ) مشاہدۂ صحیحہ ہے تو اُس کی لاتناہی بشہادتِ ابطالِ دلائل لاتناہی کسی طرح قابلِ تسلیم نہیں (فلاسفہ کا ایک طبقہ بُعدِ مجرد کے موجود ہونے کو تسلیم نہیں کرتا)۔

(۳) حقیقتِ محمدی کی افضلیت میں درکعبہ کا آپ کا مسجود اِلیہ ہونے کی وجہ سے آپ کی افضلیت میں تناقض نہیں

دوسرے موافقِ عقائدِ اہلِ اسلام حقیقتِ محمدی حقیقتِ کعبہ سے افضل ہے۔

اس لئے آپ کا اُس طرف سجدہ کرنا صریح تناقض پر دلالت کرتا ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ بانیٔ دینِ اسلام اس جگہ چوک گیا۔

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت پر اشکال اس بناء پر کہ آپ کو مسجود نہ بنایا گیا جب کہ آدم علیہ السلام مسجودِ ملائکہ اور یوسف علیہ السلام مسجودِ برادران و والدین بنائے گئے تھے

علیٰ ہذا القیاس حسب روایت قرآنی حضرتِ آدم علیہ السلام مسجودِ ملائکہ اور یوسف علیہ السلام اپنے بھائیوں اور ماں باپ کے مسجود، مگر موافق اعتقادِ اہلِ اسلام اور بہ مقتضائے دعوائے خاتمیت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں سے افضل، اس لئے یوں مناسب تھا کہ اگر حضرت آدم علیہ السلام مسجود ملائکہ تھے تو محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مسجودِ خلائق اور مسجود آدم و بنی آدم ہوتے اور حضرت یوسف علیہ السلام اگر مسجود برادران و والدین ہوئے تھے تو حضرت رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مستحقِ سجدۂ یوسفی ہوتے۔ مگر دین اسلام کی روایتوں سے یوں معلوم ہوا کہ انبیاء اور رُسل اُولوالعزم اور ملائکہ تو درکنار اپنے اُمتیوں کو بھی آپ نے اپنی طرف سجدہ کرنے سے منع کیا۔ جس سے یہ یقین ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے بوجہ عدمِ لیاقت اجازت نہ ہوئی۔

الغرض یہ چار باتیں ہنوز تحقیق طلب باقی ہیں۔ اس لئے یہ گزارش ہے کہ:

بُعد مجرد کی بداہت پر اشکال کا جواب

اگر یوں ہی بے وجہ بداہتوں میں اشکال بداہت وہم ہوا کرے تو کوئی بداہت بھی قابلِ اعتبار نہ رہے گی۔ مشاہدۂ حرکتِ ساحل اور مشاہدۂ دائرۂ آتشیں کو اگر غلط کہتے ہیں تو اُس کی یہ وجہ ہے کہ اُس سے پہلے ساحل کے سکون اور دائرے کے عدم کا یقین بدیہی ہوتا ہے۔ پھر اُس کے بعد جو یہ مشاہدہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ وجہ غلطی بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے علم اوّل (یعنی علمِ سکونِ ساحل و عدمِ دائرۂ شعلۂ جوالہ) کو غلط نہیں کہتے، اس

مشاہدہ ہی کو غلط کہتے ہیں۔ اور جہاں یہ صورت نہ ہو جیسا مشاہدۂ بُعدِ مجرد میں ہے تو پھر اُس بداہت ہی کو یقینی سمجھنا چاہئے۔ ورنہ پھر کوئی بداہت قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتی۔ اور جب بداہتیں ہی قابلِ اعتبار نہیں تو استدلالی علوم تو کیوں قابلِ اعتبار ہوں گے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ساحل کا سکون، بلکہ اُس کا قابلِ حرکت نہ ہونا تو ایسا یقینی کہ اُس کے مقابل کسی کو وہم بھی نہیں ہوتا۔ یعنی جیسے شک اور ظن میں دونوں نقیضوں کا ساتھ خیال ہوتا ہے، یہاں علمِ مذکور اور علمِ نقیض ہم آغوش نہیں ہیں۔ ﴿غالباً وہم کی تفسیر اس لئے ضروری خیال فرمائی کہ باصطلاحِ طبعیات وہم اس قوت کا نام ہے جو محسوسات سے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن عام بول چال میں وہم اس معنی میں بولا جاتا ہے جس کی تفسیر یہاں کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ساحل کے حق میں سکون کے سوا کسی کو اُس کے لئے حرکت کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔﴾ اور جو یہ مشاہدۂ مذکور اُس کے مخالف ہے تو یہ اُس کے بعد بھی اُس کے ساتھ نہیں۔ ﴿یعنی ساحل کو بوقتِ حرکتِ کشتی متحرک محسوس کرنے کے بعد بھی ساحل کے سکون کے تصور کے ساتھ حرکت کا تصور نہیں ہوتا۔ کہ کوئی یہ خیال کرے کہ ساحل کو تو ہم نے حرکت کرتے دیکھا ہے۔﴾ پھر حاصلِ حرکتِ کشتی یعنی تبدُّلِ اوضاع (مثلاً دریا کی لہروں کی وجہ سے رفتار میں نشیب و فراز اور اِدھر اُدھر اُس کے رُخ کا مڑتے رہنا وغیرہ) اور قرب و بُعد اجسامِ مقابلہ جیسے بوجہ حرکتِ کشتی حاصل ہو سکتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ حرکتِ ساحل اگر بالفرض وہ متحرک ہو حاصل ہو سکتا ہے۔ ﴿یعنی مغالطہ کی اس وجہ کے موجود ہوتے ہوئے بھی کہ اگر بالفرض ساحل متحرک ہوتا تو اس کی حرکت کا حاصل بھی وہی ہوتا جو کشتی کی حرکت کا ہوتا ہے کہ سامنے کے اجسام قریب ہوتے ہوئے اور پیچھے کے دوڑتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں وغیرہ۔ پھر بھی سکون ساحل کے ساتھ کسی کو اُس کی حرکت کا وہم نہیں ہوتا۔﴾

ساحل کے متحرک محسوس ہونے کی ایک خاص وجہ

پھر جو دیکھا تو بوجہ سبک رفتاری کشتی حرکتِ کشتی خود محسوس نہیں ہوتی، وہی نتیجۂ حرکت یعنی تبدُّلِ اوضاع اور قُرب و بُعد محسوس ہوتا ہے۔

مگر یہ مضمون (یعنی احساسِ تبدُّلِ اوضاع وقُرب وبُعد) بسیط نہیں، جو تنہا اپنا اور کشتی کا تصور کافی ہو۔ بلکہ جیسے لاوّت کے لئے بنوّت کا تصور اور فوق کے لئے تحت کا تصور ضروری ہے، ایسے ہی اپنے اور کشتی کے ساتھ ساحل وغیرہ کا تصور ضروری ہے۔ کیونکہ قُرب وبُعد اور یمین وبسیار وغیرہ ہو جانا بھی اسباب میں ویسا ہی ہے جیسا لاوّت (باپ ہونا) بنوّت (بیٹا ہونا) فوق وتحت وغیرہ۔ الغرض خود حرکت محسوس نہیں، قُرب و بُعد اور تبدُّلِ اوضاع محسوس ہے اور وہ ساحل کے ملاحظہ اور تصور کا محتاج، پھر اُس کے ساتھ اپنا تصور اور اپنی جانب کا تصور بہ نسبت اوروں کے تصور کے کسی قدر دُشوار۔

اپنا تصور دُشوار ہونے کی وجہ

کیونکہ تصور والے کی طرف سے علم اور تصور کا صدور ہوتا ہے اور جس کا تصور ہوتا ہے اُس پر اُس کا وقوع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو مصدر ہو وہی محلِ وقوع ہو اور جو مبداء ہو وہی منتہا ہو بدونِ انقلاب حرکت متصور نہیں (کہ علم اور تصور سیدھی حرکت کر کے لَوٹ کر فوارے کے پانی کی طرح پھر اپنے ہی اُوپر آپڑے) اور انقلاب حرکت کے لئے کوئی سبب تازہ اور محرک جدید چاہئے، اس لئے باعتبار حرکتِ صدور (خود) مصدر کا محلِ وقوع ہو جانا اور مبداء کا منتہا بن جانا ممکن نہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اپنے مخروطۂ بصری یعنی قوتِ باصرہ سے خود اپنا چہرہ اور آنکھ نظر نہیں آتی۔ ہاں اگر آئینہ سامنے آجائے اور اس لئے مخروطہ بصری ٹکر کھا کر پھر گیند کی طرح پیچھے کو ہٹے اور حرکت منقلب ہو جائے تو اَلبتہ چہرہ اور آنکھ نظر آئے۔ ﴿مخروطۂ بصری سے مراد ہے بصر کی شعاعوں کی مجموعی صورت جو آنکھ کے تِل سے نکل کر پھیلتی ہوئی شئے مُبصَر پر پڑتی ہے۔ یہ ایک مخروطی شکل بن جاتی ہے۔ اس کی اور اس کے انعکاس کی تشریح مع نقشہ کے سابق اوراق میں درج کی جاچکی ہے۔ مطالعہ کر لی جائے﴾

مگر ہر چہ بادا باد قت سے خالی نہیں۔ اور قبل حدوث سببِ انقلاب یہ بات ممکن نہیں۔ ﴿یعنی جب تک انقلاب مخروطۂ بصر کا کوئی سبب نہ پیدا ہو مثلِ آئینہ کہ وہ سبب

انقلاب ہو جاتا ہے، یہ بات کہ خود اپنا چہرہ نظر آجائے ممکن نہیں۔ مگر کشتی کے قصہ میں جب تک خیال نہ کیجئے اپنے تصور کا کوئی سبب نہیں۔ اس لئے سر دست تصورِ قرب وبُعد و تبدُّل اوضاع میں ساحل ہی پر نظر پڑتی ہے اور سارا سامان اُدھر ہی نظر آتا ہے اور اس لئے وہی متحرک معلوم ہوتا ہے۔ غرض اس وجہ غلطی اور اس یقین بے مزاحم کو نظر کیجئے تو پھر یہ بداہتِ حرکت ساحل بداہتِ وہم ہی کہنے کے قابل ہے۔

دائرۂ آتشیں شعلۂ جوّالہ میں بداہتِ وہم کی وجہ

علیٰ ہذاالقیاس شعلۂ جوّالہ کا حال پہلے سے معلوم، اور اس علم کے مقابل کسی کو وہم تک بھی نہیں، اُس کے بعد جو دائرۂ آتشیں محسوس ہوتا ہے تو اُس کی وجہ وجیہ ساتھ موجود، یعنی وقتِ حرکت ایک جگہ پر شعلہ کا تصور اور مشاہدہ ہوتا ہے تو وہ ہنوز ذہن سے نکلنے نہیں پاتا جو دوسری جگہ شعلۂ مذکور پہنچ جاتا ہے اور اس لئے چارو ناچار اُس کا تصور سابق کے ساتھ مل کر ایک صورتِ متصلہ بن جاتی ہے، آخر کار رفتہ رفتہ حرکتِ مستدیرۂ شعلہ کے باعث اسی طرح ایک دائرہ ذہن میں بن جاتا ہے اور اس وجہ سے دائرہ محسوس ہوتا ہے۔ الغرض اس علم یقینی سابق کو (کہ لکڑی کا صرف ایک سرا مشتعل ہے) جس کے پہلو میں کوئی مزاحم نہ تھا۔ جب اس طرح کے مشاہدہ کے ساتھ ملایئے تو پھر یہی کہنا پڑتا ہے کہ یہ مشاہدہ غلط ہے اور یہ بداہت صحیح نہیں، بداہتِ وہمی ہے۔

بداہتِ بُعدِ مجرد پر کلام کا رجوع

مگر اس مشاہدۂ بُعدِ مجرد میں یہ بات کہاں۔ نہ مشاہدہ میں کسی طرح کا تردُّد ہے اور نہ کوئی مشاہدہ اور بداہت پہلے سے اس کے مخالف ہے، اور نہ کوئی وجہ غلطی کی ساتھ لگی ہوئی ہے۔ حرکتِ ساحل اور دائرۂ آتشیں کے مشاہدہ میں اوّل تو پہلے سے مشاہدہ ہی مخالف ہے، مشاہدۂ اوّل اس پر شاہد ہے کہ نہ ساحل متحرک ہے اور نہ متحرک ہو سکے۔ اور نہ دائرۂ آتشیں کا وجود ہے۔ دوسرے وجہ غلط فہمی دونوں جگہ ساتھ ہے، چنانچہ اوّل عرض کر چکا ہوں۔ اگر مشاہدۂ بُعدِ مجرّد کو مشاہدۂ حرکتِ ساحل اور مشاہدۂ

دائرۂ آتشیں پر قیاس کرنا تھا تو اوّل مشاہدۂ معارض کو جو پہلے ہو چکا ہو، اور وجہ غلطی کو کہیں سے لاتا تھا۔ مگر جو چیز ہو ہی نہیں اُس کو کوئی کیونکر لائے اور وہ کہاں سے آئے۔

اس اعتراض کی تقریر کہ بُعدِ مجرد کے ماننے سے امتناعِ تداخل جسمین کا مسلّمہ غلط ہو جاتا ہے

البتہ بہت کوئی چون و چرا کرے تو یہ کرے کہ جسم کا ذواَبعاد ہونا (یعنی اَبعادِ ثلاثہ طول وعرض و عُمق رکھنے والا ہونا) تو مسلّم۔ پھر بُعدِ مجرد کو بھی تسلیم کیجئے تو دو بُعدوں کا اجتماع لازم آئے گا اور امتناع تداخل غلط ہو جائے گا۔ یعنی دو جسموں کا تداخل اگر ممتنع ہے تو اسی وجہ سے ممتنع ہے کہ تداخل ابعاد لازم آتا ہے اور وہ بالبداہتہ محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ درصورتِ فرضِ بُعدِ مجرد اُس کے ایک ٹکڑے کا دخول دوسرے ٹکڑے میں ہرگز ذہن میں نہیں آتا۔

تقریر جواب

مگر یہ خیال اُنہیں صاحبوں کے ذہن میں جاگزیں ہو سکتا ہے۔ جو وہمی ہوتے ہیں اور حقیقتِ حال کو نہیں سمجھ سکتے۔ وہ اگر بداہتِ احساسِ بُعد کو بداہتِ وہم کہیں تو دُور نہیں۔ وہمیوں کو یقینی باتیں بھی وہمی نظر آتی ہیں۔ اور وہمی باتیں اُن کے نزدیک یقینی بن جاتی ہیں۔ اس وہم کے یقین کی وجہ یہ ہوئی کہ درصورتِ فرضِ بُعدِ مجرد اُن کے خیال میں یہی سما گیا کہ دو بُعد مجتمع ہو جائیں گے۔

اگر اُن کو یہ معلوم ہوتا کہ ”جسم قابلِ ابعاد ہے اور اس وجہ سے بَعدِ قبول ذو بُعد بن جاتا ہے“ تو پھر یوں نہ فرماتے۔ ﴿یعنی انہوں نے جسم میں ابعاد کو مشاہدہ کر کے اُس کو ذو بعد تو سمجھ لیا مگر یہ نہ سمجھا کہ اس میں یہ وصف کہاں سے آیا۔ اگر اُن کو معلوم ہوتا کہ اس وصف کا مصدر کوئی دوسرا ہے۔ اور یہ اُس کا وصف ذاتی نہیں۔ وہ تو قابل تھا۔ اس لئے بعد قبول ذو بُعد بن گیا تو پھر یوں نہ فرماتے۔ آگے مفصل کلام خود ہی فرماتے ہیں۔﴾

اوصافِ قابلات حقیقت میں اوصافِ فاعل ہوتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ فاعل میں
ر وصف تھا اور قابل میں اَور وصف ہے۔ بلکہ وہی ایک وصف دونوں طرف ایسی طرح
منسوب ہوتا ہے جیسے حرکت واحدہ، سفینہ، اور جالسانِ سفینہ کی طرف منسوب ہوتی
ہے۔ یعنی کشتی بالذات اور بے واسطہ متحرک ہے اور کشتی نشین، بالعرض، اور بواسطۂ کشتی
حرک ہوتے ہیں۔ وہی ایک حرکت ایک طرف بالذات، ایک طرف بالعرض، ایک
رف بے واسطہ، ایک طرف بالواسطہ، ایک طرف ''صادر''، ایک طرف ''واقع'' ہے۔

ایسے ہی تمام فواعل (یعنی فاعلین) اور قابلات میں یہی کیفیت ہوتی ہے۔

بحاصل بُعد بہ معنی امتداد (درازی) بُعد مجرد میں تو بالذات ہے اور جسم میں بالعرض۔
بعد میں بے واسطہ ہے اور جسم میں بالواسطہ بُعد کی طرف سے اُس کا صدور ہے اور جسم
پر اُس کا وقوع۔ بُعدِ مجرد اُس کے حق میں فاعل یعنی مصدر ہے، اور جسم اُس کے حق میں
قابل۔ اسی لئے اُس کو ''قابلِ اَبعاد'' کہتے ہیں۔ بُعدِ مجرد کی طرف اُس کی جڑ ہے،
یعنی اُس کے ساتھ قائم ہے، اور جسم کے ساتھ فقط اتصال ہے غرض درصورتِ فرضِ بُعدِ
مجرد جسم میں دو بُعدوں کا اجتماع لازم نہ آئے گا۔ ایک ہی بُعد رہے گا۔ ورنہ جالسانِ
کشتی کو معروضِ حرکت مان کر اگر کشتی کو بھی متحرک کہیں گے تو یہاں بھی دو حرکتوں کا
اجتماع لازم آئے گا۔ اور چونکہ یہ دونوں حرکتیں ایک ہی قسم کی۔ ایک ہی سمت میں،
ایک ہی وقت میں، ایک ہی متحرک پر عارض ہوں گی، تو اجتماع المثلین لازم آئے گا،
اور استحالہ اجتماع المثلین غلط ہو جائے گا۔ الغرض یہ حجت تو ناحق کی حجت ہے۔

فلاسفہ کے غلطی میں پڑنے کی اصل وجہ

البتہ یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وجہ اس غلطی میں پڑ جانے کی کیا ہوئی۔ اس لئے
یہ گزارش ہے کہ اکابرِ حکماء اشراقیین اور متکلمین تو مکانِ اجسام اس بُعدِ مجرد ہی کو قرار
دیتے ہیں۔ پر اکابر حکماء مشائین اس طرف گئے کہ مکان اجسام، سطح حاوی ہے (یعنی
وہ سطح جو جسم کو گھیرے ہوئے ہے) اس جگہ سے اُن کے معتقد یہ سمجھ گئے کہ جسمِ حاوی کی

سطح مراد ہے۔ اور چونکہ درصورتِ وجودِ بُعد، سطح جسم حاوی کا مکان ہونا تو بظاہرِ نظر مستبعد نظر آتا ہے۔ ہو نہ ہو وجودِ بُعد ہی اُن کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس لئے اِبطالِ بُعدِ مجرد پر کمر کس بیٹھے اور اُلٹی سیدھی دلیلیں جمانی شروع کر دیں، اور یہ نہ سمجھے کہ اگر بُعد نہ ہوگا اور مکانِ جسم سطحِ جسم ہوگی تو فوقیت، تحتیت وغیرہ اوصاف جو اَجسام کو لاحق ہوتے ہیں بالعرض ہوں گے اور پھر اُن کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اس لئے کہ موصوف بالذات اصلی سے اُس کا وصف ممکن الانفصال نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا کے وجود کو زوال نہیں۔ ہاں موصوف بالذات اضافی ہو تو بہ مقابلہ اپنے موصوف بالعرض کے اُس کو لازم کہہ سکتے ہیں، پر اُس کا وصف اُس کے حق میں لازمِ ذات نہیں ہوتا جو انفصال محال ہو۔ ❁ اس کی ایک مثال ریل کے ڈبے اور مسافر ہیں کہ ڈبے حرکت سے موصوف بالذات ہیں اور اُن میں بیٹھنے والے اُس حرکت سے موصوف بالعرض، لیکن اُن ڈبوں کا موصوف بالذات ہونا اعتباری ہے یعنی بہ نسبت مسافروں کے موصوف بالذات ہیں، مگر بہ نسبت انجن کے موصوف بالعرض۔ تو بہ مقابلۂ حرکتِ مسافرین موصوف بالذات اور بہ مقابلۂ حرکتِ انجن موصوف بالعرض۔ یہ وصف اُن کے حق میں لازم ذات نہیں کہ انفصال محال ہو۔ علیٰ ہذا انجن بھی موصوف بالذات اضافی ہے۔ اس میں حرکت مادۂ محرکہ سے آرہی ہے۔ یہ معنے ہیں موصوف بالذات اضافی کے۔ ❁ یہی وجہ ہے کہ آئینہ کا نور اور کشتی کی حرکت بہ مقابلۂ زمین اور کشتی نشین ممکن الانفصال نہیں۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے، یا کشتی اور کشتی نشین میں علاقۂ جلوس نہ رہے تو آئینہ سے نور جدا ہو کر زمین کی طرف سمٹ جائے، یا حرکتِ کشتی اُس شخص میں چلی جائے جو کشتی سے علیحدہ ہوگیا ہے۔ بلکہ جب ہوتا ہے معاملہ بالعکس ہی ہوتا ہے۔

❁ آئینہ کے نور کی مثال میں معہودِ ذہنی یہ صورت ہے کہ آئینہ ایسی ہیئت کے ساتھ رکھا ہوا ہو کہ وہ آفتاب سے منور ہو کر زمین پر اپنا عکس ڈال رہا ہو۔ اس صورت میں آئینہ نور سے موصوف بالذات اضافی ہوگا اور زمین موصوف بالعرض تو اگر زمین اور آئینہ کے درمیان کوئی حجاب آجائے

تو ایسا نہ ہوگا کہ آئینہ سے نور جُدا ہو کر زمین کی طرف سمٹ جائے۔ ہاں بہ مقابلۂ آفتاب آئینہ کا نور بالعرض اور ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ آگے فرماتے ہیں۔ ﴿

مگر بہ مقابلہ آفتاب آئینہ کا نور اور بہ مقابلۂ محرکات اصلیہ کشتی وغیرہ کی حرکت بے شک ممکن الانفصال ہے۔ چنانچہ درصورت وقوع حجاب فیما بین آئینہ و آفتاب اور نیز درصورت انقطاع علاقۂ تحریکِ محرکات کشتی، پھر نور تو آفتاب کی طرف چل دیتا ہے اور حرکت محرکات میں رہ جاتی ہے۔ غرض نہ آفتاب کا نور اُس سے جدا ہو، اور نہ مُحرّکِ اصلی یعنی اِرادہ کا تجدُّد جو اُصل حرکت ہے اُس سے منفصل ہو۔ ﴿ تجلی اوّل میں ''جس کا بیان حسب ضرورت مقام سابق اوراق میں لکھا جا چکا ہے''۔ جب تموُّج پیدا ہوا اور صادرِ اوّل کا ظہور ہوا جس کو ذات کے ساتھ ایسی نسبت ہے جیسی سطح کو جسم کے ساتھ اور تموُّجِ اوّل ہی میں جملہ اعیان بھی متحقق ہو گئے۔ پھر ایسا ہی تموُّجِ وجود میں واقع ہوا (جو صادرِ اوّل ہے) اُس نسبت مذکورہ کی بناء پر جو اُس کو ذات کے ساتھ ہے ذات اقدس میں جو حرکت ہوئی وجود صادر میں اُس کے مخالف جہت میں واقع ہوئی۔ چونکہ ذات اور وجود میں کوئی حجاب درمیان میں نہ تھا تو وہ اعیان جو ذات میں ظاہر ہوئے تھے وجود میں یکے بعد دیگرے منعکس ہونے لگے۔ ان تعلقات کے تتابع سے جو کہ اسماء کے عکس کا صادرِ اوّل کے ساتھ ہوگا زمانہ وجود میں آیا۔ یعنی زمانہ خداوند تعالیٰ کے تموج ذاتی کا نام ہے۔ جب اعتبارِ ذات کے ساتھ تعلق کا ہوگا تو وہ زمانہ ہے اور جب اُن کے صدور کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی کو ارادہ ازلی کہا جائے گا۔ اس انعکاس کے تتابُع یعنی یکے بعد دیگرے بسرعت آمد و رفت کو تجدد امثال کہتے ہیں۔ یہ سلسلۂ تجدُّد جاری ہے۔ یہ اِرادۂ ازلی اور اُس کا تجدُّد کائنات کی اصل ہے۔ اسی لئے حرکات کا حقیقی مبداء اُس کو قرار دیا ہے۔ ہم نے جو کچھ اجمالاً لکھا ہے اُس کی طرف اشارات دوسری تصانیف مصابیح التراویح وغیرہ میں بھی کئے گئے ہیں۔ لیکن مفصل بیان لوائحِ قاسمیہ میں تحریر فرمایا گیا ہے۔ جس کو تفصیل کا شوق ہو اُس کو مطالعہ کرلے۔ یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس کا ماخذ وہی ہے۔ ﴿

البتہ جیسے آفتاب کا نور بوجہ حجاب مستور ہو جاتا ہے، اِرادہ کا تجدُّد بوجہ عدم

مرادات وغیرہ ظہور نہیں کرتا۔ اور اگر آفتاب منورِ اَصلی نہیں، اور ارادہ محرک اصلی نہیں تو جس کو منورِ اَصلی اور محرکِ اَصلی کہیں گے اُس میں یہ بات ہوگی۔

ورنہ موصوف اَصلی سے اگر اُس کا وصف منفصل ہو سکے تو خدا کا وجود بھی ممکن الانفصال ہوگا، غرض موصوف بالذات خود مقتضی وصف ذاتی ہوتا ہے، اُس کا وصف اُس کے حق میں خانہ زاد اور اُس کا معلول ہوتا ہے اور اسی لئے انفصال ممکن نہیں ہوتا۔

اور اِدھر یہ بات بدیہی اور متفق علیہ تمام عُقلا ہے کہ ہر وصفِ بالعرض یعنی مستعار کے لئے وصفِ ذاتی یعنی خانہ زاد چاہئے۔ اور کیوں نہ ہو مستعیر اور عاریت کے لئے مُعطِی اور مالک کی ضرورت ہے۔

اس صورت میں اگر مکانِ جسم سطح حاوِی ہوگی (یعنی وہ سطح جو اس جسم کو گھیرے ہوئے ہے) تو فوقیت وتحتیت وغیرہ اوصافِ اجسام کے لئے جو بدلالتِ انفصال بالیقین بالعرض ہیں۔ کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ ﴿یعنی اُوپر نیچے، دائیں بائیں ہونا اجسام کی صفات ذاتیہ نہیں ہیں کہ کبھی اُن سے جدا نہ ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ منفصل ہونے والی صفات ہیں، ایک جسم سے اُوپر دوسرا جسم ہے تو وہ تحت میں اور اُوپر والا فوق میں، پھر اُوپر والے کو نیچے اور نیچے والے کو اُوپر کر دیجئے تو دونوں کی صفات سابقہ بھی بدل جائیں گی اور جب منفصل ہونے والی صفات ہیں تو یقیناً بالعرض ہیں، اور ہر موصوف بالعرض کے لئے موصوف بالذات کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ آگے اسی کو واضح فرماتے ہیں۔﴾

کیونکہ جب تمام اجسام قابل الحرکت اور اُن کی سطوح حرکت وسکون میں اُن کے تابع، اس لئے نہ کسی کی فوقیت لازمِ ذات ہوسکتی ہے اور نہ کسی کی تحتیت لازمِ ذات ہوسکتی ہے۔ جسم فوقانی اگر بوجہ حرکت تحت میں آجائے اور جسمِ تحتانی فوق میں چلا جائے تو اس صورت میں اجسام اور سطوح دونوں کی فوقیت اور تحتیت زائل ہو جائے گی، اور دونوں میں سے کسی کی نسبت بھی یہ نہ کہہ سکیں گے کہ یہ موصوف بالذات ہے اور فوقیت اور تحتیت اُس کے حق میں خانہ زاد ہیں اور بالذات ہیں اور دوسرے

کے حق میں بالعرض اور مستعار۔ بلکہ دونوں کے دونوں بہ نسبت فوقیت وتحتیت موصوف بالعرض ہوں گے۔ مگر بایں ہمہ اس وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہ ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی پوچ بات ایسے ایسے حکماء نام دار سے سرزد نہیں ہوسکتی اور نہ ایسی باتیں ایسے عاقلوں کے منہ پر پھبتی ہیں۔

ہاں اگر سطح حاوی سے سطح بُعدِ حاوی مراد لی جائے تو پھر کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ بلکہ اور ایسی خوبی نکل آتی ہے جس کے لحاظ سے اگر یوں کہا جائے کہ بآبِ زر بایدنوشت تو بجا ہے۔ ﴿سطح بُعد حاوی سے یہ مراد ہے کہ بُعد مجرد کے جسم کو محیط ہونے سے اُس کی جسم سے ملاصق ہونے والی سطح ہو جیسی کسی قالب اور سانچے کے اندر کی سطح ہوتی ہے﴾ مگر یوں کہیے تو پھر بُعدِ مجرّد سے بھی اِنکار نہیں ہوسکتا، بلکہ اقرارِ سطح بُعدِ حاوی خود مستلزم اقرار بُعد ہے۔

اقرار سطح بُعدِ حاوی سے بعد مجرد کا اقرار لازم آنے کی وجہ

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشراقیین اور متکلمین کے طور پر مکانِ ہر جسم بُعدِ (مجرّد) کا اتنا ہی ٹکڑا ہوگا جس میں وہ سمایا ہوا ہو۔ اور مشائیون کے طور پر موافق گذارش احقر وہ سطح موسوم مکان جسم ہوگی جو بُعدِ محیط یعنی بُعدِ حاوی باطن اور مقعّر میں مطابق شکل اجسام ایک سطح متوہم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے بُعدِ مجرد اور بُعدِ مذکور کے قطعات کو حرکت ممکن نہیں، ایسے ہی اُن کی سطوح کو بھی حرکت ممکن نہیں، اور اس لئے اُن کی فوقیت اور تحتیت وغیرہ اوصاف مدام بحال خود رہتے ہیں اور کبھی کسی طرح اُن سے منفصل نہیں ہوسکتے۔ مگر ہر چہ بادا باد ان سطوح کا اقرار خود مستلزم اِقرار بُعد ہے۔ فرق ہوگا تو اِتنا ہوگا کہ بُعد (مجرد) اور قطعاتِ بُعد قابل انقسام ہیں۔

چنانچہ ظاہر ہے اور اس وجہ سے وہ اوصاف جو کسی طرح نہ بالذات منقسم ہو سکیں، نہ بالعرض، ان کو لاحق نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ اس صورت میں ان اوصاف کا انقسام بہ تبعیت انقسامِ بُعد بالعرض لازم آئے گا۔ ﴿جیسے اشکال یا نسبتیں نہ بالذات منقسم ہوسکتی ہیں اور نہ بالعرض۔ اگر یہ بعد کو لاحق ہوجائیں تو بُعد کے ساتھ ان میں بھی انقسام ماننا پڑے

گا۔ وجہ عدم انقسام اشکال آگے آتی ہے انقسام سے مراد ایسی تجزی ہے۔ جس پر اصل شے کا اطلاق صحیح ہو۔ جیسے ایک چلو پانی کو اگر ہزار قطرات پر منقسم کیا جائے تو ہر قطرے پر پانی کا اطلاق صحیح ہوگا، اس تکثر کو تکثرِ انقسامی کہتے ہیں۔ ایسا تکثر جو قابل ابعاد میں ہوتا ہے ذی صورت میں ہی ہوتا ہے۔ صورت یا شکل میں ممکن نہیں۔ اگر ایک دائرے کو توڑ دیجئے تو اس کے اجزاء پر قوس کا اطلاق آئے گا، اُن کو دائرہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر چہ معنوی طور پر اس پر انقسام کا اطلاق بھی درست ہے۔ مگر اصطلاحاً انقسام سے مراد وہ انقسام ہے جس پر مقسم کا اطلاق درست ہو۔﴾

اور اشکال مقعَّر بُعدِ حاوی جس کو سطح بُعد حاوی بھی کہہ سکتے ہیں چونکہ قابل انقسام نہیں اوصافِ مذکورہ اُن کو لاحق ہو سکتے ہیں۔

اشکال کے منقسم نہ ہوسکنے کی وجہ

وجہ عدم انقسام اشکال تو یہ ہے کہ اگر کسی شکل کو توڑ دیتے ہیں تو پھر وہ شکل باقی نہیں رہتی۔ اجزاء حاصلہ پر اطلاقِ شکل درست نہیں ہوتا۔ دائرے کے دو ٹکڑے کردو تو پھر دائرہ نہیں رہتا، دو قوسین ہو جاتی ہیں۔ اگر انقسام ہوتا تو شکل اوّل کا (یعنی ٹوٹنے سے پہلے کی شکل مثلاً دائرہ یا مثلث وغیرہ کا) اطلاق اُس پر بالضرور ہوتا۔ کیونکہ اقسام پر صدقِ مُقسِم ضرور ہے۔ الحاصل سطوح (مبتدا۔۱۲) باطن بُعدِ حاوی چونکہ از قسم اشکال ہیں چنانچہ (اُن کا) مطابق اشکالِ اجسام ہونا اس پر شاہد ہے، قابل (خبر) انقسام نہیں۔

فوقیت و تحتیت وغیرہ مکان کے اوصافِ ذاتیہ ہیں

ادھر فوقیت و تحتیت وغیرہ جو بالاتفاق مکان کے اوصاف ذاتی ہیں، اور اجسام کے حق میں بالبداہت (اوصاف) بالعرض منجملۂ اضافیات۔ چنانچہ ظاہر ہے۔ ﴿کہ ایک جسم اپنے سے نیچے یعنی مثلاً زمین کے اعتبار سے فوق میں ہے اور چھت کی نسبت سے تحت میں ہے۔ جیسا چھوٹا بڑا ہونا اضافی صفات ہیں کہ ہر شے اپنے سے چھوٹی کی نسبت بڑی اور بڑی کی نسبت سے چھوٹی ہوتی ہے۔﴾ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اضافیات از قسم نسبت ہوتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ نسبت کسی طرح قابلِ انقسام نہیں، نہ بالذات، نہ مثلِ

حرارت وبرودت وغیرہ بالعرض وبالتبع۔

یہی وجہ ہے کہ جملہ کی نسبت کا انقسام ممکن نہیں اور نہ ایک جملہ میں متعدد نسبتیں ممکن ہوتی ہیں۔اس لحاظ سے ان حکماء نے خود بُعد کو مکان نہ کہا، بعد کی سطح مذکور (یعنی سطح حاوی) کو مکان کہا۔مگراُن کے توابع نے اُن کا مطلب نہ سمجھا اور درپے انکارِ بُعد ہو لئے۔جس سے مشائیون کے مذہب کا وہ خاکا اُڑا کہ کیا کہئے۔یہ نہ سمجھے کہ اُن (اشراقیین) کا مطلب کچھ اور ہے۔

اور وہ نہایت دلچسپ مضمون ہے جس کا انکار نہیں ہوسکتا۔اور کیونکر ہو۔نہ اس صورت میں وہ اعتراض واقع ہوسکتا ہے جو سطحِ جسمِ عادی کے مکان ہونے پر واقع ہوتا تھا، یعنی فوقیت وتحتیت کے لئے اس صورت میں موصوف بالذات ہاتھ آجائے گا۔ اور نہ اس صورت میں فلک الافلاک کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے مکان اور حرکتِ مکانی نہ سہی، حالانکہ امکانِ حرکتِ مکانی عقلِ سلیم ہو تو مثلِ اجسام دیگر اُس میں موجود ہے۔خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ بُعدِ مجرد غیر متناہی ہے اور فلک الافلاک سے آگے موجود ہے۔چنانچہ ان شاءاللہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔

بُعدِ مجرد کے انکار پر فلاسفہ مشائین کے ایک قول کی تقریر

رہی یہ بات کہ اگر بُعد ہوگا تو غیر متناہی ہی ہوگا۔ورنہ (اگر متناہی مانیں گے تو) بُعد کے لئے ایک اور بُعد ماننا پڑے گا جس کے اعتبار سے یہ کہہ سکیں کہ یہاں تک حد ہے کیونکہ ''یہاں'' ''وہاں'' وغیرہ ظروفِ مکانی کا اشارہ اس صورت میں خود بُعدِ مذکور کی طرف ہو ہی نہیں سکتا۔ورنہ خود ہی ظرف خود ہی مظروف ہوگا۔اس لئے اور ہی بُعد اس بُعد مجرد کے لئے ماننا پڑے گا، پھر اُس دوسرے بُعد میں بھی یہی گفتگو کی جائے گی۔انجام کار یا تسلسل یا دَور ماننا پڑے گا، یا اس کی یا کسی اور بُعد کی لا تناہی کا اِقرار ماننا پڑے گا۔مگر تسلسل اور دَور بھی محال اور لاتناہی بھی محال اس لئے یہی بہتر ہے کہ اعتقادِ بُعد ہی سے باز آیئے (نہ رہے بانس نہ بجے بانسری)۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل اور دَور کے محال ہونے میں تو کچھ تأمل نہیں، عقلِ سلیم بالبداہت اُن کے استحالہ پر گواہ ہے۔

دَوراور تسلسل کے استحالہ کی وجہ

کیونکہ حاصل دَور اور تسلسل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات نہیں، اور اُس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وصف بالواسطہ ہے، پر واسطہ نہیں۔ یا یوں کہئے عطاء غیر ہے، پر غیر نہیں۔ اتنا فرق ہے کہ تسلسل میں یہ ہوتا ہے کہ یہ وصف یہاں مثلاً وہاں سے آیا، اور وہاں دوسری جگہ سے آیا۔ اور پھر وہاں بھی کہیں اور ہی سے آیا ہے، اسی طرح الیٰ غیر النہایت چلے چلو۔ اور دَور میں یہ ہوتا ہے کہ جس وصف کو اوّل ایک جگہ کہئے اور اُسے مستعار مانئے، وہاں اُسی وصف کو یہاں سے مستعار کہئے۔ مثلاً یوں کہئے کہ آبِ گرم میں حرارت، آتش کا فیض ہے، اور آتش میں آبِ گرم کا فیض ہے یا ایک دو یا زیادہ واسطے تجویز کر کے پھر اسی طرح اُلٹے چلئے۔ مثلاً یوں کہئے کہ آب گرم میں (حرارت) عطاءِ آتش ہے اور پتھر میں عطاءِ آب گرم اور لوہے میں عطاءِ سنگ اور آتش میں عطاءِ آہن۔ الحاصل تسلسل ہو یا دَور، دونوں صورتوں میں یہی ہوتا ہے کہ وصف بالعرض اور بالواسطہ اور عطاء غیر ہوتا ہے پر کسی بالذاتِ اصلی اور واسطۂ حقیقی اور اس غیر کا پتہ نہیں ملتا جس سے یہ سلسلہ چلا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت بالبداہت محال ہے، اور کیوں نہ ہو جب عطاءِ غیر اور بالواسطہ اور بالعرض کہا تو اُس وقت اُس غیر اور اُس واسطہ اور کسی موصوف بالذات کا اقرار کرلیا۔ پھر جب تسلسل اور دَور کا اقرار کیا تو ان سب سے انکار کردیا اور اجتماع النقیضین کا اِقرار کرلیا۔ الغرض دور اور تسلسل تو بالضرور محال۔

لاتناہی کے بطلان کا ابطال

پر قطعِ نظر تسلسل سے لاتناہی کا بُطلان اُنہیں صاحبوں کے خیال میں آسکتا ہے جن کے خیال میں اصل حال نہیں آسکتا، ورنہ جن کو خداوندِ عالم نے فہم رسا عطاء کیا ہے

اُن کو یہ بات بالبداہت معلوم ہوتی ہے کہ ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی چاہئے۔وجہ اس کی بالا جمال تو پہلے عرض کر چکا ہوں۔اب کسی قدر تفصیل کے ساتھ عرض کرتا ہوں۔

ہر متناہی کیلئے ایک غیر متناہی ہونا چاہئے اور اس کی مفصل وجہ

سنئے! جس بناء پر مقید کے لئے مطلق کی ضرورت ہے اُسی بناء پر متناہی کو غیر متناہی کی طلب ہے۔اگر مقیّد کو مُطلق کی اس لئے ضرورت ہے کہ تقیید ایک تقطیع کا نام ہے اور تقطیع کے لئے اَوّل کوئی چیز واسع چاہئے جس میں سے بقدر قَید قطع کر لیجئے ،تو متناہی میں بھی یہی تقطیع ہوتی ہے،اُس کے لئے بھی غیر متناہی کا ہونا ضرور ہوگا۔

علاوہ بریں متناہی کے معنے یہی ہیں کہ یہ چیز اِتنی ہے اور یہاں تک ہے اور اس سے آگے اور اس سے زیادہ نہیں۔اور ظاہر ہے کہ یہ کہنا کہ ''آگے نہیں اور زیادہ نہیں''۔در پردہ اس کا اِقرار ہے کہ کوئی چیز ایسی ہے جس کو آگے اور زیادہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ یہ بات ہر متناہی میں ہے کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو،اور کتنا ہی زیادہ کیوں نہ تجویز کریں تو پھر خواہ مخواہ ایک غیر متناہی ماننا پڑے گا۔

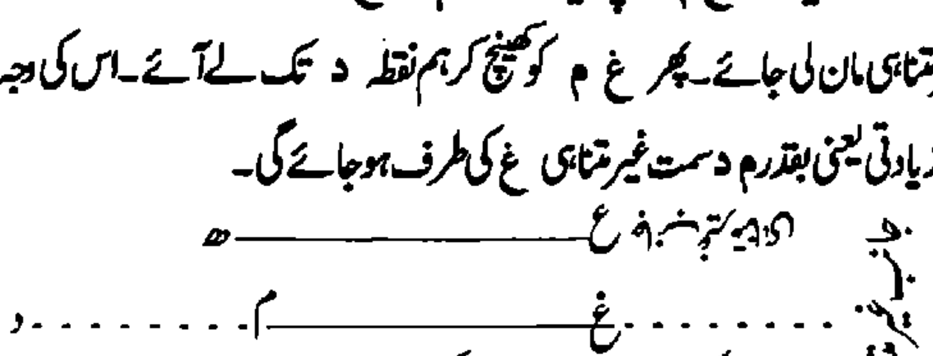
ہاں اگر کسی متناہی میں یوں نہ کہہ سکتے تو پھر اور متناہیوں کے لئے وہ متناہی اس قول کا مصحح ہوسکتا اور اس لئے خواہ مخواہ متناہی کے لئے غیر متناہی ضرور نہ ہوتا۔اور یہ ایسی بات ہے کہ بعدِ استماع سوائے غبی یا کج فہم کوئی اُس کا منکر نہیں ہوسکتا، بلکہ اس مضمونِ دل نشین کے استماع کے بعد مخالفت دلائل ابطالِ لاتناہی ایسی ہے۔جیسے بعد مشاہدۂ طلوع وغروب گھڑی و گھنٹے وغیرہ آلاتِ حسابِ اوقات کی مخالفت۔جیسے بعد مشاہدۂ چشم گھڑی وغیرہ کی مخالفت قابلِ اعتبار نہیں ہوتی،ایسے ہی مضامین دل نشین کے بعد دلائل کی مخالفت قابلِ اعتبار نہیں ہوتی۔

غرض بالائی شبہات سے مضامینِ اَدلیہ اور یقینیہ میں تاٴمّل نہیں ہوسکتا اور اس لئے اس کی ضرورت نہیں کہ دلائلِ ابطالِ لاتناہی کو باطل کیجئے۔

ایسی اُصولی باتیں جن سے فلاسفہ کی دلائل ابطال لاتناہی پر تنقید میں بصیرت حاصل ہو جائے

پر بغرض مزید توضیح وہ باتیں بھی عرض کئے دیتا ہوں جن سے دلائلِ ابطال کا از قسم مغالطہ ہونا ثابت ہو جائے اور بالائی شبہے بھی دل سے دُور ہو جائیں۔

اس لئے یہ عرض ہے کہ دلائلِ ابطالِ لاتناہی کا حال کچھ نہ پوچھئے۔ غیر متناہی میں خواصِ متناہی تجویز کر کے غیر متناہی کو باطل کیا جاتا ہے۔ اگر فہم خداداد ہو تو یہ معلوم ہو جائے کہ اُن دلائل سے اگر باطل ہوتا ہے تو متناہی کا غیر متناہی ہونا باطل ہوتا ہے۔ غیر متناہی کا غیر متناہی ہونا باطل نہیں ہوتا۔ برہانِ تطبیق اور برہانِ مسامحت میں تو غیر متناہی کے لئے حرکت تجویز کی جاتی ہے۔ ﴿برہانِ تطبیق کا بیان: برہان تطبیق اس دلیل کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی بُعد یا ذو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے تو اُس کے پہلو میں ایک بُعد اُسی طرف میں غیر متناہی، اور جانبِ متناہی میں اُس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانب متناہی کی طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانبِ غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے؟ پیش نظر نقشہ میں خط ع ھ کے برابر ایک خط غ م کھینچا گیا جو برابر ہے خط ع ھ کے، دونوں خطوں کی ع اور غ کی سمت غیر متناہی مان لی جائے۔ پھر غ م کو کھینچ کر ہم نقطہ د تک لے آئے۔ اس کی وجہ سے غ م پر اتنی ہی زیادتی یعنی بقدر م د سمت غیر متناہی غ کی طرف ہو جائے گی۔

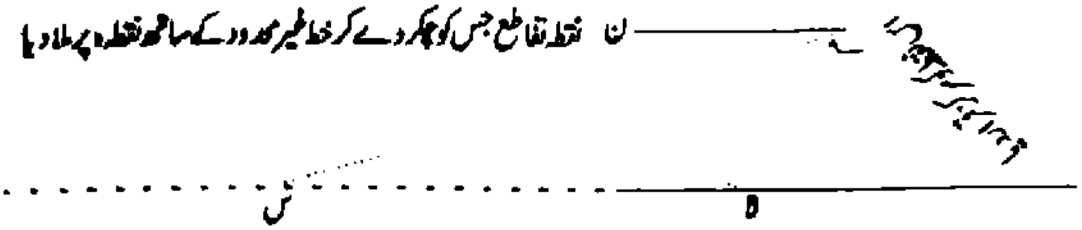


سوال کا حاصل یہ ہوگا کہ دونوں مبداء م اور ہ پر تو برابر مانے ہوئے تھے ہی، اب سوال یہ ہے کہ جانب غیر متناہی یعنی غ کی طرف میں اب بھی دونوں برابر ہی رہے۔ اگر یہی جواب دیا گیا کہ جانب غیر متناہی سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے تو مساوی جز (یعنی م غ برابر ہوگا کل یعنی م غ + اضافہ بقدر م د بجانب غیر متناہی کے تو نتیجہ یہ نکلا کہ جزو) کل کے برابر ہو گیا۔

کیونکہ بُعد متحرک پر قبل از تحریک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے جس قدر اُس کو کھینچ لیا ہے تو بے شک بُعد متحرک اس قدر بُعد کا مجموعہ ہوتا۔ جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعد خالی از زیادتی پہلے سے دونوں طرف سے دوسرے بُعد کے برابر تھا کہ ایک طرف سے دونوں غیر متناہی اور ایک طرف سے برابر۔ اور اب بُعد مذکور مع الزیادت بھی اُس کے برابر ہی رہا۔ یعنی مساوی جز وکل کے برابر ہوگیا۔ اور جزو کا کل کے برابر ہونا محال ہے اور مستلزم محال خود محال ہوتا ہے اس لئے یہ عدم تناہی محال ہے۔ اور اگر یہ جواب دیا کہ جانب غیر متناہی میں مساوات نہیں رہی، کمی بیشی ہوگئی، تو تناہی لازم آجائے گی۔ کیونکہ گھٹنا بڑھنا تناہی کی صفات میں سے ہے۔ جواب آگے مذکور ہوگا۔

برہان مسامتت کا بیان: اگر کوئی بُعد یا ذو بُعد غیر متناہی ہو تو اُس میں ایک خط یا سطح غیر متناہی فرض کر کے اُس کے برابر ایک اور خط محدود، متناہی الطرفین خط یا سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجئے۔ پھر خط محدود کی ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعدِ غیر متناہی کی طرف کو چکر دیں تو ذرا سے جھکنے میں اُس کی توازی جاتی رہے گی اور اُدھر کو جھکتے ہی خط متحرک کے چکر کی طرف کا نقطۂ خطِ غیر متناہی کے کسی نقطہ کی سیدھ میں آجائے گا اور اُسی نقطہ پر دونوں خط تقاطع کر سکیں گے۔ مگر جس نقطہ پر خط محدود کا آمنا سامنا ہوگا اُس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے اُن سب سے اُس تقابل سے قبل آمنا سامنا ہونا ضروری ہے مگر چونکہ اُس طرف لا تناہی ہے تو یوں کہو کہ غیر متناہی نقاط سے زمانہ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں جو خط مذکور کے ادنیٰ سے میلان میں صرف ہوا نقطہ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کر لیا اور ظاہر ہے کہ زمانہ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں ہوسکتی چہ جائیکہ اس قدر قلیل المقدار زمانہ میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی اس قدر مسافت طے کی جائے۔ اس برہان کو برہانِ مسامتت کہتے ہیں۔ تقریر مذکورہ بالا کو (جو کہ ''تقریر دل پذیر'' سے اخذ کی گئی ہے) سامنے دیئے ہوئے نقشہ سے مطابق کیجئے۔ ''ہ'' کو ایک خط میں لامحدود فرض کر لیا۔ اس سے کچھ برابر ایک محدود خط ''ن، میم'' کھینچ لیا گیا۔ جو کہ خط ''ہ'' سے کامل طور پر متوازی ہو۔ (یعنی اس کو بخط مستقیم کتنا ہی بڑھایا جائے وہ ''ہ'' سے کبھی نہ مل سکے)۔ اب ہم نے اس خط کی جانب میم کو یعنی اس نقطہ کو مرکز اور نون کو دُوری قرار دے کر ''ہ'' کی طرف چکر دینے کے لئے حرکت دی تو خفیف ترین حرکت سے اس خط کا متوازی ہونا ختم ہو جائے گا اور اب اس کے نقطہ تقاطع ''ن'' کا آمنا سامنا اس غیر متناہی خط کے غیر متناہی اجزاء کو

ایک قلیل آن میں قطع کرتا ہوا خط غیر محدود سے نقطہ ''ہ'' پر جا کر مل گیا۔ یعنی چکر دینے کے وقت ذرا سا جھکتے ہی وہ توازی ٹوٹ گئی اور اب لامحالہ نقطہ ''ن'' کو خط لامحدود ''ہ'' کے کسی جز کی سیدھ میں یعنی مقابلہ پر آنا ہی پڑے گا مثلاً نقطہ ''س'' سے مقابلہ ہوا۔



اب سوال یہ ہے کہ نقطہ ''س'' سے پہلے کے اجزاء غیر متناہیہ کے تقابل کا فاصلہ اتنا جلد کیونکر طے ہوگیا۔ اس کی عدم تناہی کا تقاضا تو یہ ہے کہ کبھی صدیوں میں بھی طے نہ ہوسکے، لیکن طے ہوگیا ایک آن میں۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب ایک مغالطہ ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ آگے اسی پر کلام فرمارہے ہیں۔ ﴾

اور ظاہر ہے کہ حرکت منجملہ خواص متناہی ہے۔ جہت لاتناہی میں کسی طرف کو حرکت ممکن نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی حرکت عارض ہوگی تو بالضرور ایک مبداءِ حرکت ہوگا اور ایک منتہٰی، اور ظاہر ہے کہ مبداء اور منتہٰی بے تناہی متصور نہیں۔ القصہ حرکت خود خواص متناہی میں سے ہے، غیر متناہی میں حرکت متصور نہیں۔

غیر متناہی کی حرکت کے استحالہ پر ایک شبہ کی تقریر اور اُس کا جواب

ہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ غیر متناہی کی حرکت اگر محال ہوگی تو لاتناہی کی سمت میں یا اُس کے مقابل میں محال ہوگی۔ دائیں بائیں لو تو اس تقریر کے موافق محال نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرف لاتناہی ہی نہیں جو مَبداء اور منتہٰی کا ہونا محال ہو۔ اور ظاہر ہے کہ براہانِ مسامتت میں یہی صورت ہے۔ مگر اس شبہ کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس صورت میں بھی بہ نظرِ انصاف وہی خرابی موجود ہے۔ کیونکہ ایک نقطہ کا متعین ہوجانا اُس کی ہر سمت کو اس طرف سے متناہی بنا دیتا ہے۔ ﴿جب خط م ن مثالی اُس خط ''ہ س'' کی طرف جُھکے گا تو اس کے نقاط کے مقابل سے اس کا مرور ہوگا اور تعین نقاط کا ایک سلسلہ چل پڑے گا۔ ﴾

علاوہ بریں زمانہ اور حرکت اور مسافت باہم مطابق یک دیگر ہوتے ہیں۔

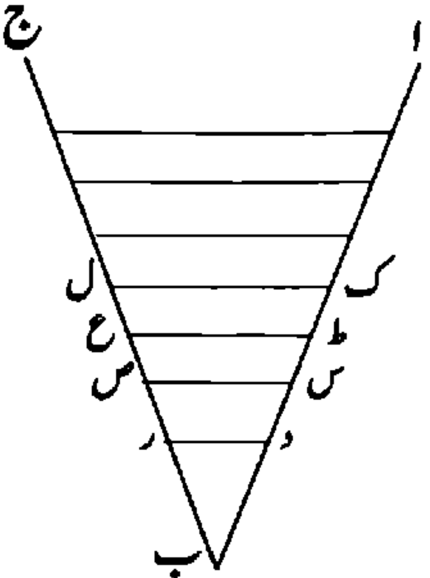
مسافت مثلِ زاویہ غیر متناہی الساقین (اگر) ایک طرف سے غیر متناہی اور ایک طرف سے متناہی بطور تثلیث ہوگی تو حرکت اور زمانہ میں بھی تثلیث ہوگی، اور ایک طرف سے تناہی اور لاتناہی اُن میں بھی ہوگی، (یعنی حرکت اور زمانہ میں) اور اس لئے قطع جانب لاتناہی، زمانہ کی لاتناہی کی جانب میں لازم آئے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ مسافتِ غیر متناہی زمانہ متناہی میں قطع کی گئی جو کچھ خرابی لازم آئے۔

باقی رہا یہ خیال کہ زمانہ کی دو طرفین ہیں، ماضی و مستقبل تثلیث وغیرہ تقطیعات تو جب متصور ہوں جب کہ اور جہات بھی ہوں۔

گو یہ خیال باعتبارِ آمد وشدِ زمانہ تو درست۔ کیونکہ اس اعتبار سے وہ منجملۂ حرکات ہوگا۔ چنانچہ اس کی تحقیق بقدرِ ضرورت ان شاء اللہ آگے آتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حرکات کے لئے باعتبارِ آمد وشد یہی دو جہتیں ہوتی ہیں جن کو جہت مبداء و منتہیٰ کہیئے۔ اور اس حرکت ہی کے لحاظ سے مسافت میں بھی انہیں دو جہتوں میں انحصار ہوتا ہے۔ مگر اس آمد وشد، مبداء و منتہیٰ کا لحاظ نہ کیجئے تو مسافت تو درکنار خود حرکت میں بھی اور جہتیں نکل آتی ہیں۔ چنانچہ کُرہ کی حرکتِ وضعی کو دیکھئے تو ظاہر ہے کہ مسافت بلکہ متحرک کے ہر جزو میں حرکت موجود ہے کہ بعد انقسام سوائے طول حرکت اور ہی اطراف میں ہے۔ سو یہی حال زمانہ کا سمجھئے، آخر وہ بھی منجملۂ حرکات ہے۔ بایں ہمہ بُعد خود ایک ایسی چیز ہے کہ اگر متناہی بھی ہو تب بھی اُس میں حرکت کی کوئی صورت نہیں۔ وہ ظرفِ حرکت ہے۔ اگر خود اُس کو متحرک کہیئے تو اُس کے لئے کوئی اور ظرفِ حرکت کہیں سے لانا پڑے گا، جس کا انجام یہ ہوگا کہ بُعد کے لئے اور دوسرا بُعد ہے۔ پھر اُس بُعد میں بھی یہی گفتگو ہوگی۔ (لہٰذا بُعد میں حرکت کی بنا پر لزوم تسلسل محال ہے)۔

رہا برہان سُلّمی، اُس میں بھی یہی دھوکا اور غلطی ہوتی ہے۔ ﴿برہان سلّمی کا بیان: یہ مسلّم ہے کہ جو شے محصور بین الحاصرین ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ یہ بھی مسلّم ہے کہ جس چیز کا ماننا مستلزم محال ہو وہ خود محال ہوگی۔ اور غیر متناہی کو ماننے سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، یعنی یہ کہ ایک شے متناہی بھی ہو اور غیر متناہی بھی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ہم ایک نقطہ سے ایک مثلث

کی دو ساقیں تسلیم کریں جو زاویہ کی جانب میں تو متناہی ہوں گی، کہ دونوں کا مبداء ایک ہی نقطہ ہے اور دوسری جانب یعنی وتر کی جانب میں غیر متناہی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کسی زاویہ کی ساقیں اگر وتر کی جانب غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقیں بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا، سو اگر ساقیں غیر متناہی ہوں گی تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ پیشِ نظر شکل میں



زاویہ ب سے دو ساقیں ب د اور ب ر بنائیں گئیں جن کا وتر د ر ہے۔ جوں جوں یہ ساقیں آگے کو بڑھیں گی وتر بھی بڑھے گا۔ مثلاً ساق ب د جب بڑھ کر س تک اور ب ر جب بڑھ کر ص تک پہنچے گی تو وتر س ص بھی وتر د ر سے بڑھے گا۔ اسی طرح وتر ط ع، ک ل وغیرہ کو سمجھ لیجئے کہ دونوں ساقوں کے بڑھنے کے ساتھ یہ بھی بڑھتے جا رہے ہیں، اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر یہ دونوں ساقیں یعنی ب اور ب ج غیر متناہی فرض کر لی جائیں تو اُن کا وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ اب یہ خیال کیجئے کہ یہ وتر محصور بین الحاصرین بھی ہے اور یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ جو شئے محصور بین الحاصرین ہوگی وہ متناہی ہوگی تو وتر متناہی ہوا۔ یہ اجتماعِ نقیضین کہ وتر غیر متناہی بھی ہو اور متناہی بھی، اسی وجہ سے لازم آیا کہ ہم نے دونوں ساقوں ب ا اور ب ج کو غیر متناہی فرض کر لیا تھا۔ تو یہ غیر متناہی کو صحیح مان لینا مستلزم محال ہو گیا اور جو چیز مستلزم محال ہوگی وہ خود محال ہوگی۔ لہٰذا عدم تناہی ل ہے چونکہ اس شکل کی صورت سیڑھی جیسی ہے۔ اس مناسبت سے اُس کو بُرهانِ سُلّمي کہتے ہیں۔ سُلّم بمعنے سیڑھی بولا جاتا ہے۔﴾

مطلب یہ ہے کہ انحصار بین الحاصِرین المتناہیین (یعنی دو روکنے والی چیزوں کے درمیان رُک جانا) خواص متناہی میں سے ہے۔ مگر کسی زاویہ کو اگر الیٰ غیر النہایۃ بڑھاتے چلے جائیں تو اُن کے درمیان کا فاصلہ اگر غیر متناہی نہ ہو تو وہ دونوں متناہی ہو

جائیں، غیر متناہی میں نہ رہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس فاصلہ کے دونوں سروں پر دونوں ساقوں کا انتہاء ہو جائے گا۔ الحاصل دونوں ضلعے اگر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی متناہی ہوگا۔ اور دونوں غیر متناہی ہوں گے تو بیچ کا فاصلہ بھی غیر متناہی ہوگا، متناہی نہ ہوگا۔ علی الاطلاق یوں نہیں کہ بیچ میں جو چیز ہوگی وہ متناہی ہوگی۔ جن صاحبوں کو شبہ پڑا ہے آج کے ذہن میں وہی ایک صورت انحصار بین المتناھیین کی ہوئی ہے، اور اس لئے انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور اگر اُن کو ہوتا ہے تو اُسی پیرایہ اوّل میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اُس کی یہ ہے کہ احاطۂ غیر متناہی تو بوجہ لامتناہی ذہن سے ممکن نہیں، اور انحصار بین المتناہیین بارہا مشہود ہوتا رہتا ہے۔ سو جیسے خدا کو تصوّر کرتے ہیں تو اپنے محسوسات ہی کے پیرایہ میں اُس کا تصور آتا ہے، ایسا ہی انحصار بین الغیر المتناہیین کا تصور آتا ہے تو انحصار بین المتناھیین ہی کے تصور میں آتا ہے۔

مگر جب اُن کے نزدیک انحصار اسی ایک انحصار میں منحصر ہے تو پھر اُن کی تسلی کی یہی صورت ہے کہ یوں کہئے کہ غیر متناہیوں کے بیچ میں انحصار ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ انحصار تو جب متحقق ہو جب کوئی امتداد (درازی) تصور میں آئے اور اُس کی دو نہایتیں اس طور پر سمجھ میں آئیں کہ ایک طرف ایک چیز روکے ہوئے ہو اور ایک طرف ایک۔ مظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ دونوں بھی اس رکاوٹ اور روک کی حد تک متناہی ہوں گی۔ الغرض انحصار اس کا نام ہے، اور یہ بات اس صورت میں پائی ہی نہیں جاتی جس صورت میں دونوں طرفیں غیر متناہی ہوں۔

ابطال لاتناہی کی سب براہین میں دھوکے ہیں

علیٰ ہذا القیاس اور براہینِ اِبطال لاتناہی کو خیال فرمالیجئے اُن میں بھی اسی قسم کا دھوکا ہوتا ہے۔ علاوہ بریں مفہوم لاتناہی اگر بذاتِ خود عندالعقل باطل ہے تب تو کوئی لاتناہی بھی صحیح نہیں ہوسکتی۔ نہ معلومات خداوندی غیر متناہی رہیں کہ مقدورات خداوندی اور ممکنات غیر متناہی ہوسکیں۔ نہ اعداد کا سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ چل سکے، نہ زمانہ کی چال الیٰ غیر النہایۃ ہو

سکے۔ کیونکہ زمانہ اور اعداد کی لاتناہی کے لئے بھی کوئی غیر متناہی بالفعل چاہئے۔ جس کے اعتبار سے مفہوم لا تَقِفُ عِندَ حَدٍّ (کسی حد پر نہ ٹھہرو) صحیح ہو کے۔ آخر حاصل لا تَقِفُ عند حَدٍّ تو یہی ہے کہ حرکتِ زمانہ یا حرکتِ اعتبار و تعقلِ اعداد کا کوئی انتہاء نہیں۔ سوا مکان حرکت الیٰ غیر النہایۃ بے مسافت غیر متناہیہ موجودہ بالفعل متصور نہیں۔

بالجملہ یہ سب لاتناہیاں مسلّم ہیں (فلاسفہ کو اور سب کو بھی) اور ان سب میں غیر متناہی بالفعل ماننا پڑتا ہے، اس صورت میں اگر نفسِ مفہوم لاتناہی کو باطل کہئے تب تو یہ سب قصے غلط ہو جائیں اور اگر نفس لاتناہی باطل نہیں یعنی امتناع ذاتی نہیں، امتناع بالغیر ہے۔ تو امکانِ لاتناہی پہلے مسلّم ہوگا کیونکہ امتناع بالغیر میں اَمرِ ممتنع بذاتِ خود تو ''ممکن'' ہوتا ہے اور وہ غیر، ممتنع بالذات اُس (غیر) کے اقتران سے اس ممکن بالذات میں ''امتناع'' ایسی طرح آجاتا ہے جیسے آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آبِ گرم میں حرارت۔ جیسے زمین بذاتِ خود ظلمانی اور آفتاب بذاتِ خود (یعنی بے واسطۂ غیر نورانی ہے۔ یا آب بذاتِ خود سرد اور آتش بذاتِ خود یعنی بے واسطۂ غیر گرم۔ اور پھر آفتاب سے زمین میں نور اور آتش سے آب میں حرارت آجاتی ہے۔ ایسے ہی ممتنع بالذات تو بذاتِ خود ممتنع اور ممکن بالذات بذات خود ممکن، اور پھر اُس ممتنع بالذات کا امتناع اُس ممکن بالذات میں آجاتا ہے

ممکن کا امکان ممتنع میں نہ جانے کی وجہ

پر جیسے زمین کی ظلمت آفتاب میں اور پانی کی سردی آتش میں نہیں جاتی، ایسے ہی ممکن کا امکان ممتنع میں نہیں جاتا (کہ ممتنع کی طرح ممکن کی بھی دو قسمیں ہوں، ایک ممکن بالذات دوسری ممکن بالغیر) اور وجہ اُس کی یہی ہے کہ موصوف بالذات میں وصف ہوتا ہے اور قابل میں وصف نہیں ہوتا، بلکہ عدم الوصف ہوتا ہے۔ اسی لئے اُس کا نام قابل ہوا۔ یعنی اپنے اندر وصف نہ تھا تو اوروں کا وصف قبول کیا اور لیا، ورنہ استغناء ہوتا اور قبول میں اجتماع المثلین لازم آتا۔ غرض امکان بہ معنے قابلیت ہے،

وصفِ وجود و امتناع کو وہ قبول کر لیتا ہے۔ اور یہی (وجوب و امتناع) کل دو وصف ہیں ،اُن کے سوا جو ہے وہ انہیں کے نیچے داخل ہے، اور اپنے اندر ممکن کے حساب سے یہ دونوں نہیں ہوتے۔ (اس لئے ممکن کا امکان کبھی امتناع نہیں بن جاتا)

بالجملہ اگر لاتناہی بذاتِ خود ممکن ہے اور کسی ممتنع بالذات کے اقتران سے اُس میں امتناع آ جاتا ہے تو یہ بات ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، ہاں موافق ہے۔ ہم بھی یوں کہتے ہیں کہ ابعاد متحرکہ یا قابل الحرکۃ غیر متناہی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حرکت غیر متناہی جہت لاتناہی میں یا لاتناہی کی طرف سے، ممتنع بالذات ہے۔

چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا، اسی ممتنع بالذات نے اجسامِ مذکورہ کی لاتناہی کو ممتنع بنا دیا ہے ورنہ نفس لاتناہی ممتنع نہیں، ممکن ہے۔ مگر بُعدِ مجرد میں حرکت کو دخل ہی نہیں، چنانچہ اُوپر عرض کر چکا ہوں۔ اس لئے لاتناہی کا امتناع بُعدِ مجرد میں ممکن نہیں۔ الحاصل نہ بُعدِ مجرد ممتنع ہے نہ اُس کی لاتناہی ممتنع ہے۔

وہ بھی ممکن بلکہ یقینی اور اُس کی لاتناہی بھی ممکن بلکہ ضروری ہے۔ ورنہ حسب بیانِ سابق اُس کے اُوپر کوئی اور غیر متناہی ماننا پڑے گا۔ جس کے اعتبار سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہاں تک ہے اور اس سے آگے نہیں۔ اور چونکہ یہاں، وہاں۔ آگے، پیچھے وغیرہ مضامین اشارات اور مفہوماتِ بُعد ہیں، تو بُعد کے لئے اور بُعد لازم آئے گا۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ کوئی عاقل اُس کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ بایں ہمہ اس صورت میں بُعد کو متحرک یا قابل الحرکت کہنا پڑے گا، اور یہ بداہتِ امتناعِ حرکت غلط ہو جائے گی۔ مگر کون نہیں جانتا کہ بُعدِ مجرد میں حرکت ممکن نہیں، اور اسی لئے اُس میں خرق والتیام متصور نہیں۔ مگر جب خرق والتیام اور حرکت نہیں تو اُس کے لئے اور بُعد بھی نہیں۔ اور دوسرا بُعد نہیں تو پھر وہ غیر متناہی بھی ضروری ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اجسام کو تصور کیجئے تو کوئی نہ کوئی حد ذہن میں ساتھ آتی ہے، اور بُعد کو تصور کیجئے تو اگر حد بھی لگا دیں تب بھی ذہن آگے چلتا ہے، اور پابندِ حد نہیں رہتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خانہ کعبہ سے افضل ہونے کے باوجود اُس کی طرف سجدہ کرنے کا حکم کیوں دیا گیا

یہ قصہ تو ہو چکا۔ اب باوجودِ افضلیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت خانہ کعبہ اُس کی طرف اُن کے سجدے کی وجہ بھی بیان کر دیجئے۔ ﴿ تمہ کے شروع میں چار مباحث پر کلام کرنے کا وعدہ کیا تھا ان میں سے دو پر تو حسب ضرورت کلام ہو چکا۔ اب تیسرے مسئلہ پر متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ موافق عقائد اکثر اہلِ اسلام حقیقت محمری حقیقت کعبہ سے افضل ہے تو ذات محمدی بھی ذات کعبہ سے افضل ہوئی تو پھر یہ اُلٹی بات کیوں واقع ہوئی کہ افضل مفضول کو سجدہ کرے۔ یہ اعتراض آریوں کی طرف سے کیا جاتا تھا۔ ﴾

سنئے! وزیر اعظم سے بڑھ کر کسی کا رُتبہ نہیں ہوتا۔ بعد رُتبہ شاہی اگر اُس کے رُتبہ کو کہئے تو بجا ہے مگر بایں ہمہ اُس کی آستانہ بوسی سے کوئی یوں نہیں سمجھتا کہ بعد رُتبہ شاہی رتبہ آستانہ ہے، رُتبہ وزیر اُس سے کم ہے۔ سو جو بات آستانہ بوسی وزیر میں ہوتی ہے، وہی بات سجدۂ محمدی میں ہے۔ حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بمنزلہ وزیر اعظم ہیں، اور خانہ کعبہ بمنزلہ آستانہ شاہی، اور کیوں نہ ہو۔ یہ بیت اللہ ہے تو وہ حبیب اللہ۔ اور حبیب اللہ اور بیت اللہ میں جس قدر فرق ہونا چاہئے وہ خود ظاہر ہے۔

بیت اللہ سے ذاتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی اَفضلیت کی وجہ وجیہ

بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ ما بہ الافتخار کعبہ جس کو اپنی اصطلاح میں حقیقت کعبہ کہئے ما بہ الافتخار محمدی کا ظل اور پرتو ہے۔ ﴿ یعنی جس چیز پر کعبہ کی فضیلت اور بلند مرتبہ کا مدار ہے وہ ظل اور پرتو ہے اُس اصل چیز کا جو ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہے۔ آگے تفصیل مذکور ہے۔ ﴾ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جو فرق قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے وہی فرق عبد اور معبود میں ہے۔ اور جو اتحاد وہاں ہوتا ہے وہی اتحاد یہاں ہوتا ہے الغرض وہ مفہوم انقلاب جو فی ما بین قالب و مقلوب ہونا چاہئے

اس بات کو مقتضی ہے کہ صورت تو دونوں کی ایک ہو، پر وہاں اُبھار ہو تو یہاں گہراؤ ہو۔

قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ

اس انعکاس کے باعث کہ باوجود اتحادِ صورت وہاں اُبھار ہے تو یہاں گہراؤ ہے، ایک کو قالب اور دوسرے کو مقلوب کہتے ہیں۔ اگر یہ انقلاب اور انعکاس نہ ہوتا تو یہ نام بھی نہ ہوتا۔ ﴿یعنی سانچے کو قالب اور اس مال کو جو اُس میں ڈھالا گیا مقلوب کہتے ہیں۔﴾

مگر یہاں انعکاس اور انقلاب یہاں (عبد و معبود میں) موجود ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ تعبُّد تذلُّل کو کہتے ہیں۔ عبد کی جانب سے تذلُّل ہوتا ہے اس لئے اُس کو عبد کہتے ہیں۔ اور چونکہ (تذلُّل مذکور) معبود کے لئے اور اُس کے سامنے ہوتا ہے تو اس کو معبود کہتے ہیں۔ مگر بناء اس تذلُّل کی یہ ہوتی ہے کہ عبد کی جانب احتیاج اور معبود کی جانب استغناء ہوتا ہے۔ سو احتیاج کی بناء عدم پر ہے، اور اس لئے اس فرقِ استغنا اور احتیاج کا حاصل یہ ہوگا کہ جو یہاں نہیں وہ وہاں ہے اور جو وہاں ہے یہاں نہیں۔ اگر ہے تو اُس کے مقابل کوئی مفہوم عدمی ہے۔ مثلاً وہاں وجود ہے تو یہاں عدم ہے، وہاں علم ہے تو یہاں جہل ہے۔ وہاں قدرت ہے تو یہاں عجز ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اور صفات کو خیال فرمالیجئے۔

صفات متقابلات علم و جہل اور عجز و قدرت وغیرہ ایک شکل پر ہیں صرف وجود و عدم کا فرق ہے

مگر جیسے بعد لحاظِ قابلیت جہل عدم العلم کو کہتے ہیں اور عجز عدم القدرت کو تو حاصلِ مُدّعا یہ ہوگا کہ علم اور جہل اور قدرت اور عجز وغیرہ متقابلات ایک شکل پر ہیں فقط فرقِ وجود و عدم ہے۔ یعنی جب جہل کی جانب اور عجز کی طرف قابلیت شرط ہوئی اور پھر عدم العلم اور عدم القدرت ہوا تو پھر بجز اس کے اور کیا صورت ہوگی کہ صورت تو وہی ہے، پر ''علم'' اور ''قدرت'' کی طرف جوفِ شکل پُر ہے، اور جہل اور عجز کی طرف جوفِ شکل اور شکمِ صورت خالی ہے۔ اور اسی وجہ سے اُس کو قابل کہتے ہیں کیونکہ قبول

کے لئے یہ ضرور ہے کہ کسی شے کی شکل وصورت ہو اور پھر وہ چیز نہ ہو۔ سو یہ قصہ بعینہٖ ایسا ہے جیسا قالب و مقلوب میں ہوتا ہے قالب میں صورت ہوتی ہے ذو صورت نہیں ہوتا۔ مگر جیسے ہر مقلوب اپنے (ہی) قالب میں آسکتا ہے، ایسے ہی علم اپنی ہی صورت میں آئے گا، اور قدرت اپنی ہی صورت میں اور اس لئے یوں کہنا پڑے گا کہ یہ صورت اُس کے لئے قابل ہے اور وہ اُس کے لئے قابل ہے۔ الحاصل متقابلاتِ مذکورہ میں باوجود اتحادِ شکل فرقِ وجود عدم ہوتا ہے۔ سو یہی قالب و مقلوب میں ہوتا ہے اور کیا ہوتا ہے؟ مقلوب کی جانب شکم صورت و شکل پُر ہوتا ہے اور قالب کی جانب جوف۔ یعنی شکم صورت خالی۔ ﴿مثلاً روپیہ کی شکل یعنی وہ سطح بالائی اور صورت مخصوصہ جس کے دھات کی ایک گول ٹکیہ پر عارض ہو جانے سے اُس پر ''روپیہ'' کا اطلاق ہوتا ہے، اور وہ شکل یعنی ایک سطح اندرونی جو روپیہ کی صورت مخصوصہ کے مطابق ہے دونوں میں پورا اتحاد ہے۔ مگر صرف اِتنا فرق ہے کہ قالب یعنی سانچے میں اُس شکل کا پیٹ خالی ہوگا اور روپیہ پر جس کو مقلوب کہنا چاہئے جو صورت قائم ہوگئی اُس کا پیٹ بھرا ہوا ہے۔﴾ اس لئے خواہ مخواہ اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ عبد اور معبود میں اُسی قسم کا اتحاد ہے جو قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے اور اسی قسم کا فرق ہے جس قسم کا فرق قالب اور مقلوب میں ہوتا ہے۔ مگر وہ ''اتحاد'' تو اتحادِ شکل و صورت ہے اور وہ ''فرق'' ذو شکل وصورت کے وجود و عدم کا فرق ہے۔

فرق درمیان عبدِ کامل و عبدِ ناقص

اس لئے عبدِ کامل کو یہ ضرور ہے کہ معبود کی شکل کامل رکھتا ہو۔ اور عبد ناقص کو یہ لازم ہے کہ وہ شکل اُس میں ناقص ہو۔ اگر کوئی قالب پورا ہے تو اُس میں شکل مقلوب بھی کامل ہے اور (اگر) قالب ناقص ہے، کسی طرف سے ٹوٹا پھوٹا ہے تو شکل مقلوب بھی اس صورت میں اس میں ناقص ہوگی۔

پھر جب معبودیت کے ان دونوں مرتبوں کو یاد کیا جائے۔ جن میں ایک کا نام مرتبہ محبوبیت ہم نے رکھا تھا، اور ایک کا نام مرتبہ حکومت، اور اُس کے ساتھ یہ بھی یاد

کیجئے کہ اَوّل، مرتبہ میں اَوّل ہے اور دوم، اُس سے مرتبہ میں دوم۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہ مقابلہ مرتبۂ اَوّل عبد کامل ہیں تو پھر یہ بات خواہ مخواہ دل نشین ہو جائے گی کہ حقیقت محمدی وہ شکل مرتبۂ محبوبیت ہے، پر ایسے طور پر جیسے قالب کی شکل ہوا کرتی ہے۔

مرتبۂ محبوبیت کی تجلی گاہ خانۂ کعبہ ہے اسی لئے اس کو بیت اللہ کہتے ہیں

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اَب یہ گزارش ہے کہ خانہ کعبہ کو اگر بیت اللہ کہتے ہیں تو بایں نظر کہتے ہیں کہ وہ تجلی گاہِ مرتبۂ محبوبیت ہے اور اس لئے (باعث شرف کعبہ وہ شکل ہوگی جو باعتبارِ انعکاس اُس کے باطن میں مطابق شکل مرتبۂ محبوبیت پیدا ہوگی اور اس وجہ سے شکلِ باطن کعبہ کو مرتبہ عکس مذکور کے ساتھ وہی نسبت فی مابین قالب ومقلوب ہوگی۔ اور اس لحاظ سے خانۂ کعبہ کا بیت اللہ ہونا اسی اعتبار سے ہوگا کہ اس کی شکلِ باطن عکسِ مذکور کو محیط ہے، اور عکسِ مذکور کے حق میں بہ منزلۂ ظرف ہے (جس طرح آئینہ عکسِ آفتاب کو محیط ہو کر بہ منزلۂ ظرف بن جاتا ہے) یعنی وہ ظرفیت اور احاطہ جو بیت میں ہونا چاہئے بیت اللہ میں بطورِ مذکور ہے۔

غرض حقیقت بیت اللہ یا یوں کہئے حقیقتِ کعبہ وہ شکلِ باطن ہے جو بہ نسبتِ تجلیِ اَوّل بہ منزلۂ قالب ہے۔ کیونکہ خانۂ کعبہ کا مسجود الیہ ہونا، یا بیت اللہ ہونا اُسی صورت کے اعتبار سے ہے۔ مگر اس صورت میں جیسے عکس واقع فی الکعبۃ پرتوۂ تجلیِ اَوّل ہے شکل محیط عکس جو مصداق بیت اللہ ہے پرتوہ شکل محیط تجلی اول ہی ہوگا، لیکن اُس کا حال ﴿ جو کہ زیرِ عنوان "فرق درمیان عبدِ کامل وعبدِ ناقص" ابھی گذرا ہے۔ شکل محیط تجلی اَوّل سے وہ نقطۂ مرکزی جس کو وسط تموّجات ہونے کی وجہ سے بہ منزلۂ صورت وشکلِ تجلی قرار دیا مراد ہے اوراقِ گذشتہ میں اس پر مبسوط بحث قلمبند ہو چکی ہے۔ یہی صورتِ معبود ہے جس کے مطابق حقیقتِ عبد ہونی چاہئے۔ یہ بہ منزلۂ مقلوب اور حقیقتِ عبد بہ منزلۂ قالب ہے۔ سانچا یا قالب جتنا درست اور صحیح ہوگا صورتِ مقلوب یعنی اصل صورتِ مطلوبہ اتنی ہی شاندار ظاہر ہوگی۔

اور وہ ذات جو کامل طور پر صفات معبود کی ایسی ہی مظہر ہوئی صرف خاتم الانبیاء علیہ السلام کی ہے۔

زفرق تا بقدم ہر کجا کہ مے نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست ﴿

معلوم ہو چکا کہ وہ حقیقت عبدِ کامل ہے۔

حقیقتِ کعبہ پرتوۂ حقیقتِ محمدی ہے

مگر مصداق عبدِ کامل پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ وہ ذاتِ حمیدہ صفاتِ حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اور اس لئے اس بات کو تسلیم کرنا لابدی ہے کہ حقیقتِ کعبہ پرتوۂ حقیقتِ محمدی ہے۔ اور اس وجہ سے اعتقادِ افضلیتِ حقیقت محمدی بہ نسبت حقیقتِ کعبہ ضروری ہے۔

استقبالِ کعبہ کی حقیقت اور اُس کی ضرورت پر کلام

باقی رہا استقبال۔ ہر چند اُس کا جواب ظاہر ہے، جو دفعِ استبعاد کے لئے کافی ہو، عرض کر چکا ہوں، یعنی ایسا ہے جیسے آستانہ بوسی وزیر مستلزم افضلیتِ آستانہ نہیں، ایسے ہی استقبالِ کعبہ مستلزم افضلیتِ کعبہ نہیں ہو سکتا۔

حقیقت الحال یہ ہے کہ در حقیقت استقبالِ کعبہ حقیقتِ کعبہ نہیں ہوتا، بلکہ وقتِ عبادتِ جسمانی بضرورتِ حضور جس کی ضرورت اوّل معلوم ہو چکی ہے استقبالِ عکس کی اس لئے ضرورت پڑتی ہے کہ مرتبۂ تجلّی اوّل وثانی حضورِ جسمانی کے قابل نہیں اور عکسِ مراتب مذکورہ جو لائق حضورِ جسمانی ہیں بطورِ معروض عین مرتبہ تجلّی مذکور ہیں۔ اس صورت میں حقیقت میں استقبال عکس مذکور جو بہ منزلۂ مقلوب ہے منظور ہوتا ہے اور بضرورت ومجبوری استقبالِ حقیقتِ کعبہ جو بہ منزلۂ قالب ہے لازم آجاتا ہے۔

مگر یہ ہے تو پھر بوجہ استقبال خیالِ افضلیت کعبہ فقط وہم ہی وہم ہے۔ ﴿اب چوتھے اشکال کے جواب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی تحقیق کا تتمہ کے شروع میں وعدہ کیا تھا۔ اس کی تقریر خود حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ سطورِ ذیل میں فرمارہے ہیں۔ ﴾

حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم باوجود افضلیت کسی کے مسجود کیوں نہیں بنائے گئے

اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت یوسف علیہ السلام تو باوجود مفضولیت مسجود ہیں اور حضرت خاتم باوجود افضلیت مسجود نہ ہوں، اس کے کیا معنے۔ علاوہ بریں اگر سجدۂ غیر خدا شرک ہے تو یوں کہو خدا کی اجازت سے حسب روایتِ قرآنی یہ شرک ہوا، مگر تعجب ہے کہ باوجود اِس اجازت کے حضرت خاتم کے لئے اجازت نہ ہوئی۔ اور اگر یہ شرک نہیں تو پھر وجہ ممانعت کیا ہے جو اہل اسلام سجدۂ غیر کو رَوا نہیں رکھتے۔ اور اَوروں پر اس وجہ سے طعن کرتے ہیں۔

اس معما کے حل کے لئے اوّل دو تین باتیں عرض کرتا ہوں۔ اس کے بعد مطلب اصلی عرض کروں گا۔ اوّل تو یہ گزارش ہے کہ اطباءِ یونان باہم اُصولِ طب میں متفق ہیں۔ اور ڈاکٹران انگریزی اُصولِ ڈاکٹری میں متفق ہیں۔ مگر بایں ہمہ اختلافِ اشخاص اور اختلافِ امراض اور اختلاف زمان کے باعث اور ادھر اِختلافِ رائے کی وجہ سے تجویز نسخہ میں کس قدر اختلاف پڑ جاتا ہے۔ سو اَنبیائے کرام اور علمائے ذوی الاحترام جو اطباءِ رُوحانی ہوتے ہیں باوجود اِتفاق عقائد وضروریاتِ دین جو اس طب رُوحانی کے اُصول ہیں، اگر احکامِ دینی میں جو اَدویہ اور نسخہ جات طب رُوحانی ہیں بوجہ اختلاف اُمم اور اختلاف خرابی ہائے دینی اور اختلافِ زمانہ اور نیز بوجہ اختلاف آراء باہم مختلف ہو جائیں تو کچھ دُور نہیں۔ القصہ جیسے بوجہ فرقِ امزجۂ مریضان باوجودِ اتحاد مرض دوا میں فرق کیا جاتا ہے۔ ایسا ہی بوجہ فرقِ امزجۂ اُمم باوجود اتحادِ ضرورت احکامِ دینی میں فرق کیا جائے گا اور جیسے بوجہ فرقِ موسم ایک مریض کو ایک ہی مرض میں کبھی کچھ بتلاتے ہیں کبھی کچھ ایسے ہی بوجۂ اختلافِ تشدُّد وعدم تشدُّدِ رسوم جاہلیت احکامِ دینی میں کمی بیشی اور تغییر اور تبدیل رہا کرتی ہے اور جیسے بوجہ اختلاف امراض یہاں نسخوں میں فرق ہوا کرتا ہے۔ ایسے ہی وہاں بھی بوجہ اختلافِ رسومِ جاہلیت احکامِ

دینی میں فرق ہوگا۔ اور ان سب سے علاوہ جیسے بوجہ اختلافِ تشخیص اور کمی بیشی دُور اَندیشی یا بوجہِ اختلافِ فہم مطالبِ علمِ طب باہم نسخوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی احکامِ دینی میں بوجہ کمی بیشی دُور اَندیشی تو اَنبیاء میں اور بوجہِ مذکور اور نیز بوجوہ دیگر علماء میں اختلاف ہو جاتا ہے، لیکن باعثِ دُور اَندیشی بیشتر تجربہ ہوا کرتا ہے۔ اس لئے پچھلے انبیاء اور پچھلے علماء بہ نسبتِ سابقین زیادہ دُور اندیش ہوا کرتے ہیں۔

احکامِ حق کا اصل مطلب سمجھنے میں کسی نبی کو غلطی نہیں ہوتی

علماء کی نسبت تو یہ بات ہر کوئی تسلیم کر سکتا ہے، پر اَنبیاء کی نسبت شاید اس خیال کو ایک خیال غلط سمجھیں۔ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب باوجود کم فہمی اُمت عمل کے واسطے فقط بیانِ کلیات اور احکام کافی ہے، یہ نہیں کہ ہر عمل کے وقت انبیاءِ کرام تعلیم کے لئے آیا کریں تو اَنبیاء کرام تو بڑے ہی عالی فہم ہوتے ہیں۔ اُن کے واسطے یہ بات کیونکر کافی نہ ہوگی۔ مگر جیسے باوجود ظہورِ آفتاب بوجہ تفاوتِ ابصار آفتاب کے دیدار میں تفاوت رہتا ہے۔ ایسے ہی باوجود وضوحِ بیانِ خداوندی وکفایت تصریح پھر اُس کے سمجھنے میں فرق ہوتا ہے۔ البتہ جیسے باوجود فرقِ ادراکِ آفتاب اگر کسی کو آفتاب ہی کی صورت نظر آتی ہے، یہ نہیں کہ کسی کو آفتاب نظر آئے اور کسی کو کچھ اور۔ ایسے ہی باوجود تفاوتِ فہم پھر ہر کسی کو خدا ہی کا مطلب سمجھ میں آئے گا۔ یہ نہیں کہ کوئی نبی مطلب اصلی سمجھے اور کوئی کچھ اَور۔ الغرض وجہ استبعاد مذکور فقط یہ تھی کہ اَنبیاء کی طرف احتمال غلط فہمی دربارۂ ارشاداتِ خداوندی نہیں ہوسکتا۔ ورنہ راہِ حق معلوم ہونے کی پھر کوئی سبیل نہیں۔ اور اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ باوجود تفاوتِ معلوم غلط فہمی نہیں ہوتی، پھر کیا استبعاد اور کیا تأمّل رہا۔

تقریر مقدمۂ ثانی

جب یہ مقدمہ معلوم ہوگیا تو اب دوسرا مقدمہ عرض کرتا ہوں۔ کسی شے کا ظہور دوسری شے میں دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ شئے اَوّل کی صورت دوسری شے میں منعکس معلوم ہو جیسے آئینہ میں ہوا کرتا ہے۔

دوسری یہ کہ ایک شے کا وصف دوسری شے میں آجاوے۔ جیسے آفتاب کا نور چاند میں، کواکب میں، ذرّات میں، زمین و آسمان میں آجاتا ہے۔ یا جیسے آتش کی حرارت پانی میں، ہوا میں، کھانے میں، پینے میں آجاتی ہے۔

قسم اَوّل کو ہم اپنی اصطلاح میں ''ظہورِ جمال'' کہتے ہیں اور قسمِ ثانی کو ''ظہورِ کمال''۔ مگر یہ بات ملحوظِ خاطرِ ناظرینِ اوراق رہے کہ قسمِ اَوّل میں فقط صورت کا ظہور ہونا چاہئے، وہ صورت اچھی ہو یا بُری۔ اور قسمِ ثانی میں وصف کا ہونا چاہئے، وہ وصف اچھا ہو یا بُرا ہو۔ غرض لفظ جمال و کمال کو دیکھ کر کوئی صاحب دھوکا نہ کھائیں۔ اصطلاح میں معنے لغوی یا عرفی کی پابندی ضرور نہیں۔ گو اس بحث میں معنی عرفی اور لغوی کے ملحوظ رکھنے میں کچھ حرج نہیں۔ کیونکہ اصل مقصد کے خدا کے ظہورِ جمال اور ظہور کمال کے احکام کا بیان کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہاں جمال اور کمال دونوں باعتبار معنے لغوی و عرفی پورے پورے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اَب یہ گزارش ہے کہ خدا کے یہاں بھی دونوں ظہور ہیں۔

ظہورِ جمال کا حال اور اُس کیفیت اور محلِ ظہور تو مفصل معلوم ہو چکے۔ یعنی بیت اللہ اور بیت المقدس میں بایں وجہ کہ انطباعِ صورتِ محبوبیت وصورتِ حکومت ہے ظہور جمالِ خداوندی کا اقرار لازم ہے۔ بالخصوص خانہ کعبہ میں ظہور تو ہر طرح سے ظہور جمال ہی ہے۔ کیونکہ وہ محلِ انطباع اصورتِ جمیل ہے۔ چنانچہ پہلے مشرّح معلوم ہو چکا۔

اثباتِ ظہورِ کمالِ خداوندی

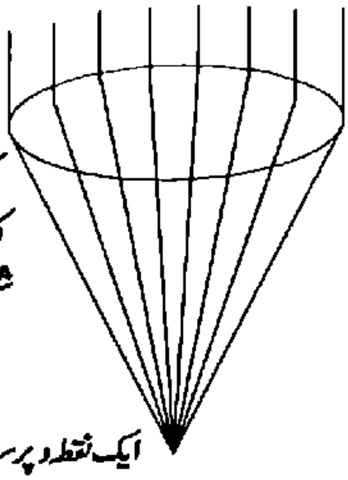
رہا ظہورِ کمال.... ہر چند اُس کے ثبوت کے مضامین بھی معروض ہو چکے ہیں، مگر چونکہ بغرضِ اثباتِ ظہورِ کمال معروض نہیں ہوئے، تو اب تصریح لازم ہوئی۔

سنئے! مکرر سہ کرر یہ بات عرض کر چکا ہوں کہ مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کی عطاء ہے۔ وجود سے لے کر آخر تک کوئی صفتِ وجودی مخلوقات میں خانہ زاد نہیں۔ مگر یہ ہے تو پھر تمام کائنات میں ظہور کمالِ خداوندی ہوگا۔ ﴿صفتِ وجودی سے وہ صفات

مراد ہیں جو وجود کے ساتھ خاص ہیں جو کہ بطفیل وجود موجودات میں نمایاں ہوئیں جیسے علم، سمع و بصر اور قدرت وغیر ہا، ممکنات میں ظاہر ہیں جن کا منشاء وجود ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ بوجہ فرقِ قابلیت کہیں کسی صفت کا زیادہ ظہور ہوگا، کہیں کسی صفت کا کم۔ مثال مطلوب ہو تو میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آئینوں میں نور آفتاب زیادہ آتا ہے اور اُن میں سے بھی آتشیں شیشہ میں حرارتِ آفتاب زیادہ آتی ہے۔ سو یہ فرقِ قابلیت نہیں تو اور کیا ہے۔

مگر جیسے صفاتِ آفتاب کے ظہور میں بوجہ فرقِ قابلیت یہ تفاوت ہے، ایسے ہی صفاتِ خداوندی میں بھی بوجہ فرقِ قابلیت یہ تفاوت ہوتا ہے، یہی وجہ ہوئی کہ انسان میں ''علم وفہم اور حکمت'' کا بہ نسبت تمام کائنات زیادہ ظہور ہے، اور ملائکہ میں بہ نسبت تمام مخلوقات ''قدرت'' کا زیادہ ظہور ہے۔ ورنہ اتصالِ وجود میں جو منبع جملہ صفاتِ کمال ہے چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں تمام ممکنات ایسی ہی متساوی الاقدام ہیں جیسے شعاعوں کے اتصال ﴿جس طرح عام شیشہ سے شعاعوں کا اتصال ہوتا ہے اسی طرح آتشی شیشہ سے ہوتا ہے۔ لیکن آتشی شیشہ سے گذرتی ہوئی جو شعاعیں کسی کپڑے پر پڑتی ہیں تو کپڑا سُلگ اُٹھتا ہے، اُتنے ہی فاصلہ پر اگر سادہ شیشہ نصب کر دیا جائے تو جو شعاعیں اُس سے گذرتی ہوئی کپڑے پر پڑیں گی اُن کا عام شعاعوں سے زیادہ کوئی اثر نہ ہوگا۔ سادہ شیشہ اور آتشی شیشہ میں شعاعوں کا مرور اُن کی قابلیت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مختلف آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ سادہ شیشہ ہماری مراد ایسا شیشہ ہے جس کی ساخت یعنی دبازت وسط اور اطراف سب جانبوں سے برابر ہو، آتشی شیشہ محدّب ہوتا ہے۔ یعنی وسط میں موٹائی ہوتی ہے اور اطراف میں اُس سے کمی۔ سادہ شیشہ سے شعاعیں سیدھی گذر جاتی ہیں شیشہ کے جسم سے گذرنے کا اُن کے مستقیم ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ محدّب یا آتشی شیشہ سے جب شعاعیں گذرتی ہیں تو اُن کا رُخ وسط کی طرف ترچھا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک خاص دُوری پر پہنچ کر سب وسط میں جمع ہو جاتی ہیں۔ جس کے نتیجہ میں وہ حرارت بھی جو شیشہ کی سطح پر شعاعوں کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے وسط میں جمع ہو کر سورج کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ جس میں وصف احراق نمایاں ہوتا ہے، اسی

لئے اس کو آتشی شیشہ کہتے ہیں نقشہ مندرجہ ذیل میں ایک محدّب شیشہ ہے۔



اس سے شعاعوں کے سطح پر گرنے اور اُن کے وسط کی طرف انحراف کی کیفیت معلوم ہوگی اور سطح سے شعاعوں کے گذرتے وقت جو ترچھا پن ہوتا ہے اُس کا انداز بھی ظاہر ہو جائے گا۔ پھر مناسب دوری (د) پر تمام شعاعوں کا اجتماع اور محلِ شعلہ بھی واضح ہو جائے گا۔ یہ فرق قابلیت ہے جس سے صفاتِ آفتاب کے ظہور میں نمایاں تفاوت واقع ہوگیا۔ اس فرق کا انتساب فاعل یا مؤثر کی جانب نہیں کیا جائے گا۔ مفعول یا فاعل ہی کی طرف صحیح ہوگا۔ ﷲ میں جو منبعِ نور و حرارت ہیں آتشیں شیشہ وغیرہ شیشہ جات واُجسام برابر ہیں۔

اگر یہ فرق فاعل کی طرف سے ہو تو کیونکر ہو۔ فاعل یعنی مؤثر تو دونوں جگہ ایک ہے۔ وہاں تمام اَجسام میں شعاعیں مؤثر ہیں۔

یہاں تمام ممکنات میں وجود مؤثر، بجز اس کے کہ وہاں بھی اور یہاں بھی یہ فرق قابل کی طرف سے ہو اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ بالجملہ بوجہ فرق قابلیت منجملہ صفاتِ کمال خداوندی انسان میں علم اور ملائکہ میں قدرت نے زیادہ ظہور کیا۔

کمالِ علم خداوندی سے مشرف ہونے کی وجہ سے ہی آدم علیہ السلام و بنی آدم مستحقِ خلافت قرار پائے

اور اسی لئے مشرف بہ خلافت حضرت آدم اور حضرت بنی آدم ہوئے۔ ملائکہ کو باوجود کمال کمالات عملی یہ شرف میسر نہ آیا۔

فلسفہ ''خلافت''

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خلافت معاملات باہمی یعنی اُن اُمور اختیاریہ میں ہوا کرتی ہے جو دوسروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ احوالِ ذاتی اور افعالِ لازمہ میں یا ایسے افعال میں جن میں دوسروں سے تعلق نہ ہو خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ یہ کسی نے نہ سُنا ہوگا کہ خورد نوش، بول و براز و صحت و مرض و موت و حیات میں کوئی کسی کا خلیفہ بنا ہو۔ البتہ حکومت و ہدایت و بیع و شراء وغیرہ معاملات اختیاریہ میں ایک دوسرے کا خلیفہ ہوا کرتا ہے۔ مگر یہ سب معاملات بے علم متصور نہیں۔ ہدایت کا علم پر موقوف ہونا تو بے کہے سب کو معلوم ہے۔ رہی حکومت۔

اگر بطورِ انصاف ہو تو قوانینِ حکومت کا علم اور تمیز انصاف و ظلم چاہیے، ورنہ اتنا علم لابدی (ضروری) ہے کہ کیا حکم دیتا ہوں اور کس پر حکم کرتا ہوں۔

علیٰ ہذا القیاس بیع و شراء میں نفع ہر کسی کو مقصود ہوتا ہے، اور وہ بے علمِ نرخ و تمیز اقسامِ مبیع متصور نہیں۔ ادھر حقوقِ بائع و مشتری کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان معاملات میں وہ شخص زیادہ مستحقِ خلافت ہوگا۔ جو علومِ ضروریہ میں اوروں سے زیادہ ہو۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ من جملۂ معاملاتِ اختیاریہ خدا اور بندے کے بیچ میں معاملۂ ہدایت و حکومت یقینی ہے، اور پھر ان میں خدا ہادی اور حاکم ہے اور بندہ گمراہ و طالبِ ہدایت اور محکوم متلاشی (یعنی جویائے) احکام۔ اور پھر اُس کے ساتھ ضرورتِ خلافت اس سے زیادہ ہے جو بندوں میں باہم ہوا کرتی ہے۔

یعنی خدا تک ہر کسی کو رسائی نہیں، اور دنیا کے ہادیوں اور حکام تک ہر کسی کو رسائی ممکن ہے، اگرچہ دُشوار ہو۔ پھر اس کے ساتھ اختیارِ توکیل و استخلاف اوروں کی نسبت خدا کو زیادہ حاصل ہے۔ اس لئے نظر بر کرم خداوندی عقل اس پر شاہد ہے کہ خداوند قاضی الحاجات نے ہم محتاجوں کی رفع ضرورت کے لئے بالضرور ہدایت و تنقید احکام کے لئے بڑے بڑے ذی علموں کو اپنا خلیفہ مقرر کیا ہوگا۔

تین گروہوں یعنی فرشتوں، جنات وانسانوں میں سے خلافت کے مستحق صرف بنی آدم کیوں قرار دیئے گئے

مگر ادھر جو غور کیا تو تین گروہ کی طرف بوجہ وفورِ علم احتمالِ خلافت تھا۔ فرشتے، جنات، انسان۔ ان کے سوا جمادات، نباتات، حیوانات میں بوجہ بے شعوری اور بے علمی امکانِ خلافت خداوندی نظر نہ آیا۔ لیکن فرشتوں اور جنات تک تو وہی نارسائی موجود ہے، اس لئے یہی یقین ہے کہ خلفاءِ خداوندی اگر ہوں گے تو انہیں حضراتِ بنی آدم میں ہوں گے۔

بنی آدم میں خلافت کے مشاہدے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ مدار علیہ خلافت یعنی علم میں بنی آدم بڑھے ہوئے ہیں

ادھر دیکھا تو بنی آدم میں ہر قرن میں کار فرمایانِ حکومت اور راہ نمایانِ ہدایت اپنے کام میں مشغول رہے ہیں۔ اور بکثرت مدعیانِ خلافت گذرے ہیں۔ اس وجہ سے یہ یقین ہوگیا کہ یہ خلافت بنی آدم میں ہے تو وجہ استحقاقِ خلافت یعنی علم بھی ان میں اوروں سے زیادہ ہوگا۔ ادھر اس یقین کے لئے یہ خیال اور بھی مؤید ہوگیا کہ باوجود ہجوم ضرورات وحوائج ومشاغلِ کثیرہ ضروریہ وغیر ضروریہ علم میں بنی آدم نے وہ ترقی کی ہے کہ اُس سے زیادہ متصور نہیں۔ اس عقلِ خداوندی کی بدولت مکنوناتِ ذات و صفات و ''اَسرارِ احکامِ خداوند عالم'' کا پتہ لگالیا۔

اور معلومات تو درکنار۔ ملائکہ اور جنات کی ترقیِ علمی نہ دیکھی نہ سُنی۔ البتہ اُن کے زور قدرت کے افسانے دیکھے نہیں تو سُنے اس کثرت سے ہیں کہ گنجائشِ انکار باقی نہیں، بالخصوص ملائکہ کا حال تو کچھ نہ پوچھئے، اخبارِ راست بازانِ دین، انبیاء اور صدیقین اس پر ناطق ہیں کہ اِحیاء واماتت وحملِ عرشِ اعظم وتحریکِ اجرامِ علویہ وغیرہ اُمورِ عظام سب اُنہیں کے حوالہ ہیں، یہاں تک کہ بذریعہ نفخ صور عالم کا برباد ہونا اور پھر قائم ہونا بھی اُنہیں کے زور اور قدرت سے متعلق ہے۔

ادھر اپنی عقلِ نارسا کو دوڑایا تو وہ بھی یہ خبر لائی کہ ممکنات یعنی مخلوقات میں جو کچھ ہے وہ خدا کا فیض ہے۔ پر اس طرح کہ جیسے قالب میں مقلوب ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مضمون کی طرف اشارہ بقدرِ کفایت پہلے گذر چکا، اور اُس سے زیادہ نہ اہلِ فہم کو ضرورت، نہ ان اوراق میں گنجائش، اس صورت میں موافق قاعدۂ قالب ومقلوب جتنا اُدھر اُبھار ہوگا اُتنا ہی اِدھر گہراؤ ہوگا۔

معاملات کا تعلق صفاتِ متعدیہ سے ہے اور افعالِ غیر متعلقہ بالغیر کا صفاتِ لازمہ سے

مگر اُدھر دیکھا تو معاملات سے صفاتِ متعدیہ، علم وارادہ وقدرت وغیرہ کو متعلق پایا اور اَحوالِ ذاتیہ اور افعال لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کو صفاتِ لازمہ سے مربوط پایا۔ چنانچہ حکومت وہدایت وبیع وشراء وغیرہ معاملاتِ اختیاریہ کے برتاؤ سے، اور خورد ونوش و بول براز وصحت ومرض وموت وحیات وغیرہ احوال وافعال لازمہ غیر متعلقہ بالغیر کے مشاہدے سے خود ظاہر ہے۔ (کہ یہ سب صفاتِ لازمہ حیات وغیرہ سے مربوط ہیں)۔

صفاتِ متعدیہ میں سے علم سب سے اُوپر اور مخلوقات میں سے باعتبار حاجت انسان سب سے نیچے ہے

مگر صفاتِ متعدیہ میں دیکھا تو علم کو سب سے اُوپر اور سب پر حاکم پایا۔ اور مخلوقات میں باعتبارِ حاجت دیکھا تو اِنسان سب سے نیچے نظر آیا۔ علم کا ارتفاع (برتری) تو خود ظاہر ہے، البتہ انسان کا انحطاط باعتبار حوائج محتاجِ بیان ہے۔

ملائکہ کا مرتبۂ احتیاج

اس لئے یہ گزارش ہے کہ ملائکہ تو حاجات کے حساب سے ایسے ہیں کہ گویا کسی بات میں محتاج ہی نہیں۔ زن وفرزند، خورد ونوش ولباس، مکان، گھوڑا، سواری،

اسباب، اثاث البیت وغیرہ ضروریات میں سے کسی چیز سے سروکار ہی نہیں۔

جنات کا مرتبۂ احتیاج

رہے جنات تو بوجہ نیرنگیِ ظہور واختیارِ پرواز وحرکاتِ سریعہ وطاقتِ حملِ اثقال باوجودِ احتیاج بہت سے اسباب سے غنی ومستغنی۔

جمادات کا مرتبۂ احتیاج

اُن کے سوا جمادات تو ''علویہ'' ہوں یا ''سفلیہ'' سوائے موجد ووجود بظاہر اور کسی کے محتاج نہیں۔

نباتات کا مرتبۂ احتیاج

اور نباتات کو دیکھا تو علاوہ موجد ووجود، زمین کے بھی محتاج ہیں اور پانی کے بھی محتاج ہیں، ہوا کے بھی محتاج، حرارتِ آفتاب کے بھی محتاج۔ غرض موافق اربعہ عناصر داخلہ (جو اُن کے ارکانِ جسم ہیں) ان چار ارکان خارجہ (یعنی خاک اور ہوا، پانی اور آگ) کی بھی اُن کو ضرورت ہے۔

حیوانات کا مرتبۂ احتیاج

اور حیوانات کو دیکھا تو اُن ضروراتِ مذکورہ کی ضرورت تو تھی ہی، اُس کے ساتھ خورد ونوش کی ایک اور شاخ لگی ہوئی ہے۔

انسان کا مرتبۂ احتیاج

رہے حضرتِ انسان، اُن کو دیکھا تو سراپا حاجت پایا، پھر جس چیز کو دیکھئے زمین سے لے کر آسمان تک وہ سب اُنہیں کی کار برآری کے لئے مہیا۔ زمین، پانی، ہوا، آگ، چاند، سورج، ستارے، نباتات، حیوانات سب اُس کے کام کے، پر وہ کسی کے کام کا نہیں۔ زمین وغیرہ اشیاء مذکورہ نہ ہوں تو انسان کو زندگی وبالِ جان ہو جائے، مرنہیں تو ناک میں دم ضرور آجائے، پر انسان نہ ہو تو کسی کا کچھ نقصان نہیں۔

ادھر علمِ طب کی شرح وبسط پر نظر کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نباتات وحیوانات تو درکنار، اجرام علویہ وسُفلیہ بھی اُسی کے لئے ہیں

﴿ابرو بادومہ و خورشید و فلک درکارند　　تاتو نانے بکف آری و بہ غفلت نہ خوری
ہمہ از بہر تو سرگشتہ و فرماں بردار　　شرط انصاف نباشد کہ تو فرماں بری﴾
یعنی چاند، سورج، ستارے وغیرہ)۔

اس کثرت حاجات سے یوں نمایاں ہے کہ انسان سے زیادہ کوئی محتاج نہیں، اوراس وجہ سے وہ اتنا نیچے گرا ہوا ہے کہ اُس سے زیادہ نیچے اور کوئی نہیں۔ ﴿کما قال اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ الآیۃ اب اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یعنی یہ کہ خلافت کی قابلیت انسان کے سوا کسی میں نہ تھی۔ نہ جنات میں، نہ فرشتوں میں۔﴾

اور خیر کوئی اور اُس سے نیچے ہو کہ نہ ہو، فرشتوں اور جنات سے اُس کا نیچے ہونا یہاں تو درکار ہے۔ حیوانات اور نباتات اور جمادات میں تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ بوجہ بے علمی اور بے شعوری لیاقتِ خلافت ہی نہیں۔ ہاں ملائکہ اور جنات میں یہ لیاقت موجود ہے، اُنہیں کی نسبت باعتبارِ حوائج کم وزیادہ ہونا درکار ہے۔ تاکہ مطلبِ اصلی اس پر متفرع ہو۔ سواُن دونوں کی نسبت انسان کا حوائج میں زیادہ ہونا معلوم ہی ہو چکا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باعتبارِ احتیاج وہ ان دونوں سے نیچے گرا ہوا ہے۔

علاوہ بریں مادّہ انسانی خاک ہے اور مادّہ ملکی نور پاک ہے۔ رہے جنات وہ بھی آتشی ہیں اُن کا مادّہ نور مصفا نہیں تو کیا ہوا، آخر پھر نور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مادّہ انسانی کس قدر ان دونوں کے مادّوں سے گرا ہوا ہے۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ خاک کو سب سے نیچے جگہ ملی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مرتبہ اور مقام اصلی میں ہر کوئی اپنے مادّہ کا تابع ہوتا ہے۔ گو استفادۂ کمالات کے بعد اوروں سے بڑھ جائے۔ غرض مقامِ انسانی باعتبارِ اصل سب سے نیچے ہے۔ اس لئے موافق یادداشت قاعدہ قالب و مقلوب یوں خیال میں آیا کہ وہ صفت جو سب میں اُوپر اور سب سے مستغنی ہے اُس

میں منعکس ہوگی کون سی صفت ہے؟ یہی علم ہے جو منجملہ صفات کاملات سب سے اُوپر ہے اور سب سے مستغنی ہے اور سوا اس کے اور سب صفات کاملات اُس کے نیچے اور اُس کی محتاج۔ کسی چیز کا علم نہ ہو تو اُس کا اِرادہ بھی نہیں ہوسکتا۔ اور قدرت بھی اُس سے متعلق نہیں ہوسکتی۔ اور علم کو ارادہ و تعلق قدرت کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ یہ مضمون پہلے، اس سے زیادہ عرض کرچکا ہوں۔ بالجملہ علم میں انسان کا نمبر اوّل نظر آتا ہے، اس لئے مستحقِ خلافت خداوندی اُس کے ہوتے اور کوئی نہیں ہوسکتا۔

ملائکہ کو خلافت نہ ملنے کی وجہ

اور ہو تو کیونکر ہو، اُس کے سوا اگر نظر پڑتی ہے تو ملائکہ پر پڑتی ہے۔ کیونکہ اُن کی اطاعت کی یہ کیفیت کہ سوائے امتثالِ اَمر اور کچھ کام ہی نہیں، اور زُہد و تقویٰ کی یہ حالت کہ نوبت بہ عصمت پہنچی۔ چنانچہ ان دونوں مضمونوں پر آیتِ قرآنی لَا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ O (وہ اللہ کے حکم کے خلاف نہیں کرتے جو اس نے اُن کو دیا اور اُس کام کو کرتے ہیں جس کا اُن کا حکم دیا جاتا ہے) شاہد ہے۔

مگر یہ سب کچھ مسلّم ، بالخصوص بہ مقابلۂ بنی آدم جن کی شورہ پشتیاں عیاں ہیں، لیکن اس کو کیا کیجئے کہ ان سب کا ماحصل کمالِ عبادت ہے۔ اور عبادت منجملۂ کمالات وصفات خالق نہیں، بلکہ خواصِ مخلوقات میں سے ہے اور ظاہر ہے کہ خلافت کے لئے مستخلف کا کمال درکار ہے۔ ﴿یعنی خلیفہ میں مستخلف کے یعنی جس کا خلیفہ قرار دیا جائے اُس کے کمال کے ہونے کی ضرورت ہے۔ اور عبادت و فرماں برداری خالق جل مجدہٗ کے کمالات میں سے نہیں اس کا تعلق مخلوق سے ہے۔﴾ اور (یعنی کوئی دوسرا) کمال ہو کہ نہ ہو، ہاں علم البتہ صفتِ اُولیٰ خداوندی ہے اور بایں نظر کہ سوا اس کے کوئی صفت منجملہ صفات متعلقۂ بالغیر باعتبارِ تعلق قدیم نہیں، گو باعتبارِ تحقق قدیم ہو اُس کو اگر خاصۂ خداوندی کہئے تو بجا ہے۔ ﴿بعض صفات ایسی ہیں کہ اُن کا تعلق صرف ذات سے ہے جیسے حیات کہ اس کا تعلق صرف ذات موصوف بالحیات سے ہے، یہ باعتبار تحقق اور باعتبارِ تعلق ہر طرح قدیم ہے۔

اور بعض صفات ایسی ہیں کہ ان کا تعلق غیر سے ہوتا ہے۔ ایسی صفات تحقق کے اعتبار سے قدیم ہیں مگر تعلق کے اعتبار سے قدیم نہیں سوائے علم کے کہ باوجود اس بات کے کہ اس کا تعلق غیر سے ہے مگر یہ صفت یعنی علم تحقق اور تعلق ہر دو اعتبارات سے قدیم ہے۔ ایسی صفت کو اگر خدا کی صفت خاصہ کہا جائے اور یہ تسلیم کیا جائے کہ جو مخلوق اس صفت کی حامل ہے وہ خدا کی اُس صفت کی حامل ہے جو اس کی صفت خاصہ ہے۔ تو بجا ہوگا ﴾ یعنی اِرادہ، مشیت، قدرت، تکوین خدا کے حق میں قدیمی ہیں، پر مرادات، اشیاء اور مقدورات اور مکوّنات کے ساتھ اُن کا تعلق قدیمی نہیں۔ ورنہ عالم قدیم ہوتا۔ چنانچہ ظاہر ہے اور علم قدیم ہو تو کچھ حرج نہیں (معلومات خواہ بتدریج بعد میں ظہور میں آئیں)

قدامتِ علم کا اثبات ہر دو حیثیات یعنی تحقق و تعلق کے اعتبار سے

بلکہ بعدِ غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ قدیم نہ ہو تو حرج ہے۔ اس معما کی کما ینبغی تو شرح ہی نہیں کر سکتا، ان اوراق میں اس کی گنجائش کہاں۔ پر اشارۃً اجمالی کئے جاتا ہوں۔ افعال اختیاریہ میں علمِ مراد کا سابق ہونا ضروری ہے۔ مگر جب علم خدا وندی افعالِ خداوندی سے مقدم ہوگا تو زمانہ سے اُس کی سبقت خواہ مخواہ مسلم ہوگی۔ ﴿ اور جب علم کی سبقت زمانہ سے مسلّم ہوگی تو پھر یہ نہیں کہہ سکتے کہ علم الٰہی کا تعلق فلاں شے سے فلاں زمانہ میں ہوا اور اس سے پہلے نہ تھا جیسے مثلاً قدرت کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ قدرت الٰہی سے فلاں شے فلاں زمانہ میں وجود میں آئی تو علم تحقق اور تعلق دونوں کے اعتبار سے قدیم ثابت ہوگا۔ بنابریں آگے یہ ثابت کرتے ہیں کہ "علم" زمانہ پر سبقت رکھتا ہے۔ ﴾ کیونکہ جیسے انقلاباتِ مکانی شمس و قمر و کواکب کو دیکھ کر ہم یہ سمجھ جاتے ہیں کہ ہو نہ ہو زمین یا علویاتِ مذکورہ متحرک ہیں، حالانکہ خود حرکت محسوس نہیں ہوتی۔

ایسے ہی انقلاباتِ عدم و وجود وغیرہ انقلابات زمانے کو دیکھ کر یہ سمجھ میں آتا ہے، کہ یہاں بھی کوئی حرکت ہے جو یہ اِنقلاب ہے۔

ورنہ اِنقلاب کی پھر کوئی صورت نہیں۔

انقلاب منجملہ خواصِ حرکات ہے

کیونکہ انقلاب منجملہ خواصِ حرکات ہے۔ اگر حرکت کے ساتھ انقلاب مخصوص نہ ہوتا تو اِنقلاب سے حرکت کو نہ پہچان سکتے اور علمِ حرکاتِ شمس وقمر وغیرہ کواکب، یا حرکتِ زمین ہرگز یقینی نہ ہوتا۔ یعنی جیسے اب اس میں تأمّل ہے کہ کون متحرک ہے (شمس وغیرہ کواکب یا زمین؟) خود حرکت میں بھی تامل ہوتا۔ (کہ حرکت کیا چیز ہوتی ہے) مگر اِنقلاب، خواصِ حرکات میں سے ٹھہرا تو پھر انقلاباتِ زمانی یعنی انقلابِ وجود وعدم بھی ضرور حرکت پر دلالت کرے گا اور وہ ایسی حرکت ہوگی کہ اس سے اُوپر اور حرکت نہ ہوگی، کیونکہ وجود وعدم سے اُوپر کوئی مفہوم ہی نہیں۔ سوایسی حرکت وہی ہو سکتی ہے جو بوجہ ایجادِ خداوندی یعنی افعالِ خداوندی سمجھ میں آسکتی ہے، کیونکہ مخلوقات کا وجود وعدم خدا کی ایجاد واعدام کی بدولت ہے۔

انقلابِ وجود حرکتِ وجودی پر دلالت کرتا ہے جیسے انقلابِ مکانی حرکتِ مکانی پر

مگر جیسے انقلابِ مکانی حرکتِ مکانی پر دلالت کرتا ہے، انقلابِ وجود حرکت وجودی پر دلالت کرے گا۔ علیٰ ہذا القیاس جیسے حرکتِ مکانی میں ہر دم ایک نیا مکان آتا ہے، حرکت وجودی میں ایک نیا وجود آئے گا۔ مگر چونکہ قبلِ حرکت محض عدم ہوتا ہے، اور بعد انتہاء حرکتِ مذکورہ بھی محض عدم ہو جاتا ہے تو حرکت فی الوجود ایسی ہوگی جیسی حرکتِ عکس آئینہ میں۔ ﴿اگر ایک بڑے آئینہ پر شمع رکھی جائے تو اس کے عکس کا آئینہ میں مشاہدہ ہوگا۔ اب اس کو سرکانے سے جو حرکت اُس عکس میں پیدا ہوگی اس کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ منعکس شے سابق مقام سے معدوم اور اس سے آگے موجود ہوتی جارہی ہے۔ یہ وجود وعدم کا تعاقب صرف عکس میں ہے اور یہ تجددِ امثال ایک حرکت ہے۔﴾ ورنہ اگر مثل حرکتِ اصل (یعنی اصلِ متحرک کی مانند) ہوا کرتی تو لازم یوں تھا کہ جیسے قبل حرکتِ مکانی بھی مثلاً متحرک کسی مکان میں

ہوتا ہے اور بعد انتہاءِ حرکت بھی کسی مکان ہی میں ٹھہرتا ہے، ایسے ہی یہاں بھی قبل حرکت اور بعدِ حرکت وجود ہی ہوا کرتا اور باوجود حدوث قِدَم ہوتا۔ غرض معلوماتِ خداوندی بوجہ تحریکِ اِرادہ آئینۂ وجود کے مقابل آکر اس میں منعکس ہوجاتی ہے، اور بعدِ زوال تقابُل انعکاس موقوف ہوجاتا ہے اور اس لئے وجود سے کچھ سروکار نہیں رہتا۔

علم کا وجود زمانہ سے بھی مقدم ہے

بالجملہ حرکتِ مذکورہ سب میں اُوپر ہے۔ اِدھر زمانہ کو دیکھا تو اُس میں ایسا تجدُّد پایا جس کے اُوپر اَوْر تجدُّد نظر نہیں آتا، بلکہ اور تجدُّدات یعنی حرکات اُس کی محتاج ہیں۔ اُس کے اس علوِّ مراتب سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ وہی حرکت ہے جو تحریکِ ارادۂ الٰہی سے مسافتِ وجود میں پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ نہ اس محرک سے اُوپر کوئی محرک، نہ اس مسافت (یعنی مسافتِ وجود) سے اُوپر کوئی مسافت، اس لئے حرکتِ فیما بین یعنی تجدُّد فیما بین محرکِ مذکور ومسافتِ مذکورہ بھی وہی تجدُّد ہوگا جس سے اُوپر اور تجدُّد یعنی حرکت نہ ہو۔

ہم کو حرکت کا علم کیونکر ہوا

اور چونکہ وہ حرکت ہمارے وجود میں موجود ہے تو ہم کو یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ اب اِتنی دیر ہوئی اور اب اِتنی۔ ورنہ زمانہ جیسی غیر محسوس چیز کا پتہ لگنا معلوم۔

نتیجۂ کلام... یعنی مثلِ ذات کے علمِ الٰہی بھی قدیم بالفعل ہے

مگر جب زمانہ اس حرکت کو قرار دیا جو تحریک ارادۂ الٰہی سے پیدا ہوتی ہے تو لاجرم علم سے زمانہ متاخر الوجود ہوگا (کیونکہ علم اِرادہ سے مقدم ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) اور اس لئے بہ نسبت علم خداوندی اس بات کے کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ اِس وقت میں تھا اور اس وقت میں نہ تھا، بلکہ خواہ مخواہ یہ بات مسلّم ہوگی کہ جیسے ذاتِ خداوند قدیم ہے ایسے ہی علم بالفعل خداوندی بھی قدیم ہے۔

منجیۂ زمانہ کے حدوث کا اثبات

اس تقریر میں اس مضمون کے باور کرنے سے کہ ہر دم نیا وجود آتا ہے جیسے مسئلۂ تجدُّدِ امثال حل ہو جاتا ہے، ایسے ہی زمانہ کے حرکت ارادی ہونے سے اُس کے حدوث کا یقین ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حرکت اِرادی ایجادی کے لئے (یعنی کسی چیز کو موجود کر دینے کے لئے اِرادہ کی حرکت کے لئے) جیسے یہ ضرور ہے کہ اوّل عدمِ متحرکات یعنی مخلوقات ہو۔ ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ اوّل وہ حرکت نہ ہو۔ جس کا حاصل یہ ہوگا کہ زمانہ جانبِ ماضی میں غیر متناہی نہیں، متناہی ہے۔ مگر جب یہ دیکھا جائے کہ یہ مانع انتہا کی جانب میں نہیں ہے تو یہ ممکن معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل کی جانب میں لا تناہی ہو۔ گو بایں وجہ کہ وجہ ''ضرورت'' نہیں (اس لئے) استمرار و لا تناہی استقبال کو ضروری بھی نہیں۔ اور (بالخصوص) جب یہ خیال کیا جائے کہ ''موجود'' نہ ہو۔ ﴿یعنی جب یہ خیال کیا جائے کہ کوئی ممکن جس کو موجود کرنے کے لئے اِرادہ کو حرکت ہوتی ہے اور اسی حرکتِ ارادے کے تتابُع کا نام زمانہ ہے وجود ہی میں نہ لایا جائے تو جب اس حرکتِ ارادے کے متعلقات ہی نہ ہوں گے تو تتابُع حرکاتِ ارادہ بھی نہ ہوگا، یعنی زمانہ ہی نہ رہے گا تو استقبال کی لا تناہی بھی حرفِ غلط بن جاتی ہے۔ **فائدہ**:۔ واضح رہے کہ تجدُّدِ امثال اور تعریف زمانہ پر اس سے زیادہ واضح کلام حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مصابیح التراویح و تقریر دل پذیر میں کیا ہے۔ جس کو شوق ہو وہاں مطالعہ کرے۔﴾

خلاصۂ کلام و رجوع بمقصد

الحاصل علم ''بالفعل'' قدیم خدا ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ قدم بوجہ ضرورتِ ایجاد ہے۔ سو سوائے خالق اور مُوجِد ہی کون ہے جو اس کا علم قدیم ہو۔ اور سوائے علم منجملۂ صفاتِ کاملات (یعنی ارادہ، قدرت وغیرہ) اور کوئی صفت (جو ممکنات کو وجود میں لانے میں کام کرتی ہے) ایسی نہیں کہ بالفعل ہو کر قدیم ہو۔ اس لئے یوں ہی کہنا پڑے گا کہ علم بالفعل قدیم خاص خدا کی صفت ہے۔ اور اس لئے بھی خلیفۂ خدا وندی میں اُس کا ہونا ضرور ہے۔ کیونکہ خلافت کو یہ ضرور ہے کہ جس کا خلیفہ ہو اُس کا

کمال اُس میں ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مکتبوں اور مدرسوں اور خانقاہوں اور اکھاڑوں کی خلافتوں میں اس پر نظر ہوتی ہے کہ کون شخص اپنے اُستاد اور پیر کے کمال میں اپنے اقران وأمثال سے ممتاز ہے۔ بالجملہ خلافتِ خداوندی اُس کا حصہ ہے جو علم میں اوروں سے ممتاز ہو سو یہ بات سوائے حضرت انسان اور کسی میں نظر نہ آئی۔ اس لئے باوجود شورہ پشتی وظلوم وجہول ہونے کے یہ دولت اُن کے حصہ میں آئی۔

آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا اور یوسف علیہ السلام کو بھائیوں کا سجدہ کس نوعیت کا تھا؟

مگر جب یہ خلیفہ اور قائم مقام خداوندی ہوئے تو جیسے جانشینان شاہی کے لئے بعد جانشینی آدابِ شاہی بجالانے ضرور ہوتے ہیں، بالخصوص اُن کے ذمّے جن کی طرف تہمتِ انحراف وبغاوت بھی ہو، ایسے ہی جانشینان خداوندی کے لئے آدابِ خداوندی چاہئیں، خاص کر اُن صاحبوں کو جن کی طرف سے خلافتِ خلیفہ میں رخنہ اندازی ہو چکی ہے۔

ملائکہ علیہم السلام سے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

سو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت میں تو حضراتِ ملائکہ کو کلام تھا۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کی خلافت میں برادرانِ یوسف علیہ السلام کو گفتگو تھی، اس لئے یہ لازم ہوا کہ حضرات ملائکہ حضرتِ آدم علیہ السلام کو سجدۂ خلافت کریں، تاکہ وہ انکار مبدّل باقرار ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ گو حضراتِ ملائکہ معصوم ہیں اور حضرات انسانی سراپا گناہ، مگر چونکہ وہ مظہرِ قدرت ہیں اور یہ مظہرِ علم، چنانچہ آیت **وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا** (اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے آدم (علیہ السلام) کو سب چیزوں کے اسماء کا۔ (سورہ بقرہ، آیت 31) اس پر شاہد ہے۔ اور قدرت منجملہ توابع علم ہے۔ اس لئے ملائکہ کو لازم ہے کہ بہ نسبت حضراتِ انسانی مُنقاد اور کارگزار ہو کر رہیں۔ چنانچہ واقفانِ قرآن وحدیث کو معلوم ہوگا کہ انسان کے تمام کاروبار ملائکہ کے سپرد ہیں۔

برادرانِ یوسف علیہ السلام سے یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرانے کی مصلحت

اُدھر یہ مناسب ہوا کہ برادرانِ یوسف علیہ السلام حضرت یوسف علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ تاکہ وہ سرکشی اور بغاوت مبدّل بہ نیاز و اطاعت ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ ہر چند برادرانِ یوسفی صاحبِ انوار و برکات ہیں، مگر حضرت یوسف علیہ السلام کچھ اور ہی چیز ہیں۔ وہ علم اور اُس کی قبولیت جس پر آیت

وَكَذٰلِكَ يَجْتَبِيْكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَاْوِيْلِ الْاَحَادِيْثِ۔

﴿اور اسی طرح تمہارا رب تم کو منتخب کرے گا اور (تم کو علوم دقیقہ بھی دے گا مثلاً) تم کو خوابوں کی تعبیر کا علم دے گا۔ (۱۲/۶)﴾

اور آیت نَرْفَعُ دَرَجٰتٍ مَّنْ نَّشَآءُ ط وَ فَوْقَ كُلِّ ذِىْ عِلْمٍ عَلِيْم۔

﴿ہم جس کو چاہتے ہیں (علم میں) خاص درجوں تک بڑھا دیتے ہیں۔ اور تمام علم والوں سے بڑھ کر ایک بڑا علم والا ہے۔ (۱۲/۷۶)﴾

اور آیت ذٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِىْ رَبِّىْ۔

﴿یہ بتلا دینا اُس علم کی بدولت ہے جو مجھ کو میرے رب نے تعلیم فرمایا ہے۔ (۱۲/۳۷)﴾

اور آیت وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا۔ ﴿اور جب وہ اپنی جوانی کو پہنچے ہم نے اُن کو حکمت اور علم عطا فرمایا۔ (۱۲/۲۲)﴾ دلالت کرتی ہے اُنہیں کے ساتھ مخصوص ہے۔

یوسف علیہ السلام کے والدین کے سجدہ کرنے کی وجہ

بالجملہ مسجودیتِ آدمی اور مسجودیتِ یوسفی وہ حق خلافتِ خداوندی ہے، اور خلافتِ خداوندی ثمرۂ علم، اس لئے وقتِ سجدۂ برادرانِ یوسف علیہ السلام والدین یوسف علیہ السلام کو بھی کرنا پڑا۔ گو اوّل سے واجب الاداء بوجہ سرکشی سابقہ برادرانِ یوسف علیہ السلام ہی پر تھا۔

عالمِ ربانی کی فضیلت عُبّاد وزہاد پر، اگرچہ وہ مصدرِ خطا بھی ہو

اس تقریر سے جیسے شرفِ علم معلوم ہوا، اور یہ معلوم ہوا کہ عالمِ ربانی اگر مصدر خطا بھی ہو تب بھی عُبّاد وزُہّاد سے افضل اور اُن کا افسر ہی رہتا ہے۔ چنانچہ موازنہ اَحوالِ آدمی و احوالِ ملائکہ سے خود ظاہر ہے۔

سجدۂ آدمی و سجدہ یوسفی اور بُت پرستی میں فرق کی وضاحت

ایسے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سجدۂ آدمی اور سجدۂ یوسفی سجدۂ خلافت تھا، سجدۂ عبادت نہ تھا، جو منجملۂ شرک اُس کو قرار دیا جائے اور بُت پرستی کو اس کے برابر کردیا جائے۔ ہاں بتوں میں لیاقتِ خلافت ہوتی تو یہ بھی احتمال تھا کہ اَوّل حکمِ اَدائے حقوقِ خلافت ہوگا، کم فہم اس کو بوجہ تشابُہ عبادت سمجھ بیٹھے۔ ﴿بانی آریہ سماج نے کعبہ مکرمہ کی جانب سجدہ کرنے کو بت پرستی قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ کیا تھا کہ جو توجیہ تم استقبالِ کعبہ کی کرو گے وہی توجیہ بُت پرستی کی ہوگی۔ اس لئے جہاں بھی یہ مبحث مذکور ہوا حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے تنبیہ کردی ہے کہ یہ بات تم بتوں کے بارے میں نہیں کہہ سکتے۔ اسی نظر سے یہاں گفتگو فرمارہے ہیں۔ کہ سجدۂ آدمی اور سجدۂ یوسفی کی وجہ جو ہم نے بیان کی ہے کہ وہ سجدۂ خلافت تھا سجدۂ عبادت نہ تھا۔ یہ بات تم بتوں کے حق میں نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خلافت کے لئے علم شرط ہے وہ اینٹ پتھر وغیرہ کے بتوں میں کہاں۔ نہ یہ کہہ سکتے کہ بُت کو سجدہ کرنے کی بناء تو صحیح تھی یعنی اُن کو سجدہ کی ابتداء بھی سجدۂ خلافت کے طور پر ہوئی تھی۔ مگر جاہلوں کو سجدۂ عبادت اور سجدہ خلافت کی یکساں ہیئت ہونے کی وجہ سے مغالطہ لگ گیا۔﴾

مگر اس کو کیا کیجئے کہ بتوں میں لیاقتِ عبادت تو درکنار (یعنی اس بات کی لیاقت کہ اُن کو معبود قرار دیا جائے، لیاقتِ خلافتِ معبود بھی نہیں۔)

عدم لیاقتِ معبودیت تو اُن کی ظاہر ہے کہ نہ وہ محبوبِ اصلی اور نہ حاکمِ اعلیٰ۔ یہ دونوں باتیں خدا کے ساتھ مخصوص ہیں (اور معبودیت کی بناء ان ہی دو اوصاف پر ہے) بلکہ بُتوں میں تو محبوبیت حقیقی اصلی اور حکومتِ اَوّلی تو درکنار، محبوبیتِ مجازی

عرضی اور حکومتِ ماتحتی بھی نہیں، بلکہ اس ساختگیِ اصنام سے (کہ وہ انسانوں کے گھڑے ہوئے یا ڈھالے ہوئے ہیں) یوں ظاہر ہے کہ قصہ برعکس ہے۔ یعنی تقریر گزشتہ سے واضح ہو چکا ہے کہ بناءِ حکومت اختیارِ نفع وضرر پر ہے اور مبنائے بندگی احتیاج ہے۔ سو بتوں کو دیکھا تو محتاجِ بُت پرستاں پایا۔ صورت وشکل وحرکت وسکونِ اصنام سب عابدانِ اصنام کے اختیار میں ہے۔

رہی خلافت۔ اُس کی لیاقت کا عدم اُن کی بے شعوری سے ظاہر ہے خلافت کے لئے علم درکار ہے، جہاں عقل وشعور وحسن وادراک نہ ہو، وہاں خلافتِ خداوندی ہو تو کیونکر ہو۔ (بمضوائے اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ ۔ الخ)

سجدۂ عبادت وسجدۂ خلافت اور سجدۂ کعبہ وبیت المقدس میں فرق مسجودلہٗ ومسجودالیہ ہونے کے اعتبار سے

اس تقریر سے یہ بات روشن ہوگئی ہوگی کہ سجدہ کی دو قسمیں ہیں ایک سجدۂ عبادت، دوسرے سجدۂ خلافت۔ اور ان دونوں میں مسجودِ ساجد، مسجودلہٗ ہوتا ہے۔ ﴿یعنی سجدہ کرنے والے کا مسجود وہی ذات خاص ہوتی ہے جس کے لئے سجدہ کیا گیا ہے۔﴾ اتنا فرق ہے کہ سجدۂ عبادت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود حقیقی ہوتا ہے اور مسجود بالذات، اور سجدۂ خلافت میں جو کوئی مسجود ہوتا ہے وہ مسجود بالعرض اور مسجودِ مجازی۔ رہا کعبہ اور بت المقدس وہ نہ مسجودلہٗ حقیقی ہیں، نہ مسجودلہٗ مجازی، البتہ مسجودالیہ کہئے تو بجا ہے۔ کیونکہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) ما ساجد ومسجودلہٗ حقیقی یعنی عکسِ تجلّی ربانی واقع ہوتا ہے۔ ﴿اوراقِ سابقہ میں اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے کہ مسجود حقیقی تجلّی ربانی بواسطۂ عکسِ تجلّی ربانی ہے اور کعبہ اُس کی جلوہ گاہ۔ تو کعبہ یا بیت المقدس سجدہ کرنے والے اور عکس تجلّی ربانی کے درمیان میں واقع ہونے والی شے ہوئی جس کو مسجودالیہ کہہ سکتے ہیں مسجودلہٗ نہیں کہہ سکتے۔ آگے تمہ کے تیسرے سوال کے اس جز پر بحث شروع کرتے ہیں کہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام اور یوسف علیہ السلام کی طرح کسی کے مسجود کیوں نہیں بنائے گئے جب کہ اُن کا مرتبہ سب انبیاء ورُسل سے بڑا تھا۔﴾

حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجود نہ ہونے پر بحث

اب یہ بات باقی رہی کہ حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم باوجود یہ کہ سب کے (یعنی سب انبیاء کے) علوم کے منبع العلوم اور خطاب

وَعَلَّمَکَ مَالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ ط وَکَانَ فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکَ عَظِیْمًاO

﴿اور تجھ کو سکھائیں وہ باتیں جو تو نہ جانتا تھا اور اللہ کا فضل تجھ پر بہت بڑا ہے۔﴾ (النساء: 113)

کے مخاطب ہیں مسجود کیوں نہ ہوئے۔ جیسے تحقیق متعلق خاتمیت سے یہ معلوم ہوا تھا کہ علم میں کوئی ہم پایہ خاتم نہیں، ایسے ہی آیت **وَ عَلَّمَکَ مَالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ** سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس دولت میں کوئی شخص آپ کا ہم پلہ نہیں۔ اوّل تو **مَالَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ** میں اس جانب اشارہ ہے کہ سرحدِ طلب وسعی سے وہ علوم پرے تھے جو حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو ارزانی ہوئے۔ آیت **وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّھَا** (سورہ بقرہ، آیت 31) اور آیت (سورہ یوسف **وَیُعَلِّمُکَ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ**، (آیت 6) یا آیت **ذٰلِکُمَا مِمَّا عَلَّمَنِیْ رَبِّیْ** (سورہ یوسف، آیت 37) میں یہ بات کہاں۔ دوسرے ضمیمہ **وَکَانَ فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْکَ عَظِیْمًاO** نے اس عنایت کو اور بھی دور پہنچا دیا۔ اس صورت میں تو لازم یوں تھا کہ اگر حضرتِ آدم علیہ السلام مسجود ملائک ہوئے تھے تو آپ مسجودِ خلائق ہوتے۔ حضرت یوسف علیہ السلام اگر مسجودِ برادران تھے تو آپ مسجودِ جہاں ہوتے۔ ﴿یہاں تک اعتراض کی تقریر تھی جس میں بناءِ اعتراض کو جو کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت علمی ہے۔ مزید شواہد کے ساتھ مدلّل ومبرہن کر دیا ہے۔ اب آگے جواب کی تقریر شروع کرتے ہیں۔﴾

اس لئے یہ گزارش ہے کہ بے شک بہ مقتضائے وسعتِ علم، حضرت رسولِ عربی (صلی اللہ علیہ وسلم) خلیفۂ اوّل خداوندی ہیں اور اس لئے یہ ارشاد ہے:

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ (سورہ النسآء، آیت ۸۰)

﴿جس شخص نے رسول کی اطاعت کی اُس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی"﴾

سجدۂ خلافت کا قبول کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضروری نہ تھا

مگر اوّل تو سجدۂ خلافت حقِ خلیفہ ہے، حقِ خداوندی نہیں جو خواہ مخواہ خلیفہ کے ذمہ اُس کا قبول کرنا ضروری ہو۔ ﴿یعنی یہ بات کہ خلیفہ کو سجدہ کیا جائے، خلیفہ کا حق ہے، اگر خود خلیفہ اپنے اس حق سے دست بردار ہونا چاہے تو ہوسکتا ہے۔ یہ بات خدا کا حق نہیں ہے کہ خلیفہ کو اُس سے دست بردار ہونے کا اختیار نہ ہو اور اُس کے لئے ضروری ہو کہ وہ اپنے آپ کو سجدہ کرائے۔﴾

دوسری وجہ تحفظ توحید اور ادب مع اللہ تعالیٰ

ادھر تجربۂ سابق سے یہ معلوم ہو چکا تھا کہ اس سجدہ غیر کی بدولت کم فہموں نے عابدوں کو معبود، اور مخلوق کو خالق سمجھ لیا تھا۔ سو کچھ تو اس لئے مقتضائے احتیاط یہ ہوا کہ آپ اس سجدہ کو قبول نہ کریں اور کچھ بوجہ کمالِ عبدیت یہ تساوی ظاہری بھی آپ کو خوش نہ آئی۔

اس صورت میں اگر فرض کرو خدا کی طرف سے اجازت بھی ہو، اور وجوہِ استحقاق سے ظاہر ہے کہ بے شک اجازت ہوگی، بلکہ فرض کرو کہ خدا کی طرف سے حکمِ قبول ہو تب بھی آپ کا سجدہ کو قبول نہ کرنا اگر ہوگا تو ایسا ہوگا جیسا کسی کو اُس کا والد یا اُستاد یا پیر برابر بیٹھنے کو کہے اور وہ بوجہ اَدب اس کو قبول نہ کرے۔ سو جیسے یہ نافرمانی ہزار فرماں برداری سے بڑھ کر ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار کو سمجھئے۔

تیسری وجہ عدم موجودگی رخنہ اندازان

دوسرے بوجہ رخنہ اندازیِ ملائکہ اور سرکشی برادرانِ یوسف علیہ السلام سجدۂ ملائکہ اور سجدۂ برادرانِ یوسف علیہ السلام ضروری نظر آیا تا کہ اُن کی اُس رفعتِ شان کے بعد جو اُن کی (یعنی ملائکہ کی) ملکیت اور عصمت (جس کی طرف یہ ارشاد دلالت کرتا ہے لَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ (الآیہ) اور اُن کی (یعنی برادرانِ یوسف علیہ السلام) کی بُنوّت اور اُخوّت سے نمایاں ہے (کہ سب حضرات اسرائیل علیہ السلام کے بیٹے اور یوسف علیہ السلام کے برادران علاّتی تھے) یہ انکار موہمِ ظلم اور ناحق شناسی نہ ہو، کوئی

کم فہم یہ نہ سمجھے کہ بے سوچے سمجھے جو چاہا کہہ دیا (یعنی آدم علیہ السلام کو ملائکہ پر اور یوسف علیہ السلام کو بھائیوں پر ترجیح دے دی) اہتمامِ سجدہ سے ہر کوئی سمجھ جائے گا کہ جو کچھ ہوا بجا ہوا، سوچ سمجھ کر کیا ہے، یوں ہی اندھا دُھند قصہ نہیں۔

علاوہ بریں، ہمسروں کی سرکشی کے بعد اُن کا مطیع بنانا ضرور ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگوں سے قدیم زمانہ میں بیعت (لینے) کا دستور تھا اور اب نذر و نیاز مقرر ہے۔

چوتھی وجہ کمالات میں کسی ہمسر کا موجود نہ ہونا

سو ملائکہ اور برادرانِ یوسف علیہ السلام کی طرف تو وہم ہمسری ہوسکتا ہے۔ حضرت رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سرکشوں میں ایسا کون تھا کہ باعتبارِ کمالات کسی کی طرف وہم ہمسری ہو، اور سجدے سے اُس کی تلافی کی جائے۔ علاوہ بریں خفی کو اظہار کی حاجت ہے، اور جس چیز کی خبر نہ ہو، اُس کے اعلان کی ضرورت۔ پر جو چیز مثل آفتاب نیم روز روشن ہو اُس کے اظہار کا فکر ایسا ہے جیسے دیدارِ آفتاب کیلئے چراغ روشن کیجئے۔ اور مثلِ خوبی محبوبِ عالم فریب، جس کی افضلیت کی دھوم ہو، اُس کے اعلان کا خیال ایسا ہے جیسا اشتہارِ حُسنِ یوسفی کے لئے منادی کرائی جائے۔

آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں فضیلت کے تفاوت کی ایک لطیف مثال

حضرت آدم علیہ السلام اور ملائکہ میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا اہلِ قلم و اہلِ سیف میں ہوتا ہے۔ ہر کسی میں ایک جُدا افضیلت ہوتی ہے، اور ہر کسی میں ایک جُدا خوبی۔ اور اس لئے ہر کسی کو گنجائشِ اُمیدِ عہدۂ گورنری ہے۔

یوسف علیہ السلام اور اُن کے بھائیوں میں فرق کی مثال

اور حضرتِ یوسف اور برادرانِ یوسف علیہ السلام میں اگر فرق تھا تو ایسا تھا جیسا باہم شاہ زادوں میں ہوا کرتا ہے، ہر کسی کو آرزوئے ولی عہدی اور دعوائے تخت ہوتا ہے۔ اور اس لئے باہم نقیض اور حسد ہوا کرتا ہے۔ پر حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ

وسلم اور سوا اُن کے اور اکابر میں اگر فرق ہے تو اَیسا ہے جیسا محبوبِ شاہی اور خُدّامِ بادشاہی میں ہوا کرتا ہے۔ یہاں جیسے خدام کو خیالِ ہمسری محبوب نہیں ہوا کرتا، ایسے ہی بہ مقابلہ رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم اگر انبیاء گزشتہ بھی ہوتے تو اُن کو ہوسِ مساوات نہ ہوتی۔ چہ جائیکہ مطیعانِ اُمتیانِ کم رتبہ۔ اور ہو تو کیونکر ہو، قمر وکواکب کو بھی کہیں خیال ہمسریِ آفتابِ عالمتاب ہوسکتا ہے۔

سوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کوئی ہے ملائکہ ہوں یا جنات یا بنی آدم یا سوا اُن کے، اور مخلوقات سب کے سب کمالاتِ علمی و عملی میں دریوزہ گر درِ دولتِ احمدی ہیں۔ چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں اور اب پھر بطورِ دیگر عرض کرتا ہوں۔

کمالات علمی و عملی میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب کے محتاج الیہ کیوں ہیں اس کی خاص وجہ؟

یہ مضمون پہلے نذر ناظرینِ اوراق ہو چکا ہے کہ تجلی اَوّل منبعِ جملہ صفات کمال اور مبداء مبادیِ جمال وجلال ہے۔ ﴿یعنی مرتبۂ ذات میں جملہ کمالات جمال وجلال غایت بطون میں تھے۔ ان میں تمیز وامتیاز اور ظہور کی ابتداء تجلی اَوّل سے ہوئی۔ اوراقِ گزشتہ میں اس کا بیان بقدر ضرورت توضیح کے ساتھ کیا جا چکا ہے۔﴾ اور حضرتِ خاتم صلی اللہ علیہ وسلم اُس تجلی کے حق میں بہ منزلۂ قالب سراپا مطابق ہیں۔ اس لئے اور مراتب یعنی صفات صادرۃ کے قوالب کو قالب تجلی اَوّل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفات صادرہ کو تجلی اَوّل کے ساتھ ہے۔ ﴿تجلی اَوّل ذات کا ایک بے پایاں تموّج تھا جس سے کمالاتِ باطنۂ ذات اس طرح بطون سے ظہور میں آگئے جیسے بحرِ محیط میں کوئی شدید طغیانی ہو جس سے تہ میں چھپی ہوئی انمول چیزیں سطحِ بحر پر نمودار ہو جائیں اس تموّج کی وجہ سے جب کمالات مرتبۂ جمال سے نکل کر مرتبۂ تفصیل میں آئے تو ہر صفت میں جُدا جُدا تجلی ہوئی یعنی تموّجِ صفات کا ظہور ہوا۔ یہ ہر تجلی مصدر قرار پائی جن سے صفات صادرہ کا ظہور ہوا۔ اس کے بعد مخلوق میں سے جو کسی صفت خاصہ کے لئے

صلاحیت رکھتی تھی وہ قالب کے مرتبہ میں آ گئی جس میں وہ صفاتِ صادرہ اس طرح جاگزیں ہو گئیں جیسے کسی قالب یا سانچے میں سونا ڈالا جائے تو مثلاً اشرفی کی ایک صورت مخصوصہ ظہور میں آ جائے۔ الحاصل جملہ مخلوقات کے الگ الگ قالب صفات صادرہ میں سے الگ الگ کسی صفت کے مظہر بنتے رہے۔ لیکن تجلی اوّل کا جو مرتبۂ جامعہ مرکزی تھا جس میں یہ مرتبۂ اجمال ہر کمال موجود تھا۔ صرف وجودِ محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اُس کا قالب بنا اور اس بناء پر بالا جمال ہر کمال کے آپ مظہر بن گئے۔ بنابریں یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ صفاتِ صادرہ کے قوالب (قالب کی جمع) کو قالبِ تجلی اوّل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو صفاتِ صادر کو تجلی اوّل کے ساتھ ہے۔ ظاہر ہے کہ تجلی اوّل ہی تمام صفات صادرہ کی اصل اور حقیقت ہے چنانچہ فرماتے ہیں: اور اس لئے کہنا پڑے گا......الخ ﴾

اور اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ جیسے تجلی اوّل ''عالم وجوب وجود'' میں حقیقۃ الحقائق ہے، ایسے ہی قالب تجلی اوّل ''عالم ﴿ عالمِ وجوب و عالمِ امکان کا بیان آگے کیا جائے گا۔ ﴾ امکانِ وجود'' میں حقیقۃ الحقائق ہے۔ اور اس لئے ملائکہ ہوں یا جنات، بنی آدم ہوں یا حیوانات کمالِ علمی و عملی میں ایسی طرح حضرتِ خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست نگر ہوں گے جیسے قمر و کواکب دست نگرِ آفتاب۔

اور اس لئے قمر و کواکب میں بوجہ اشتراکِ دست نگری اگر باہم نزاع و خلاف ہو تو ہو، مگر آفتاب کے ساتھ کسی کو خیالِ مجال ہمسری نہیں۔ مگر یہ ہے تو پھر ایسے ہی سوائے خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) اوروں میں اگر بوجہ خیالِ خواجہ تاشی نزاع و خلاف ہو تو ہو مگر حضرتِ خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ کسی کو خیالِ مجالِ ہمسری نہیں ہو سکتا۔ اور اس لئے نہ کسی کو زیر کرنے کی حاجت جو ارشادِ سجدہ کی نوبت آئے، اور نہ وہمِ خفا و بے خبری جو اظہار و اعلان کے لئے امر ادائے آدابِ خلافت کی ضرورت ہو۔ الغرض ادھر تو ایجاب آدابِ خلافت کی ضرورت نہ تھی، اور اُدھر کمالِ عبودیت کی وجہ سے تشابہِ ظاہری عبد و معبود حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پسند نہ آیا۔ اس لئے نہ اُدھر سے (یعنی اللہ جل شانہٗ کی طرف سے) اُمت کے نام پروانہ ادائے سجدۂ خلافت

آیا اور نہ اِدھر سے آپ نے سجدۂ خلافت کو پسند فرمایا۔

پھر اس کے ساتھ اس قسم کے تشابہ کی وجہ سے جو کچھ خرابیاں بوجہ کم فہمی جُہال عالم میں واقع ہوگئی تھیں اُن کے انسداد کی تدبیر ضروری تھی، اس لئے قطعاً آپ نے اس سجدہ کی ممانعت فرمائی۔ اس کے بعد جہاں کہیں اس قسم کے سجدوں کی نوبت آئی وہ فقط اسی بنیاد پر تھا کہ سجدۂ خلافت سجدۂ عبادت نہیں جو شرک حقیقی ہو اور اُدھر اُتنی دُور اَندیشی نہ تھی جتنی نصیب حضرتِ خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) ہوئی، اور نہ وہ کمالِ عبودیت تھا جو حضرتِ خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) میں تھا۔ ورنہ جس کسی نے اس کو رَوا رکھا، ہرگز روا نہ رکھتے۔

اب سجدۂ تعظیمی شرک ہے

خاص کر جب یہ خیال کیا جائے کہ ملائکہ نے اگر حضرتِ آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تو بوجہ کمالِ معرفت اُن کی طرف احتمالِ خیالِ شرک نہ تھا، اور برادرانِ ووالدینِ یوسف علیہ السلام نے اگر سجدہ کیا تو بوجہ کمال آثار نبوت اُن کی طرف یہ گمان نہ تھا۔ اور پھر جو کچھ تھا بقدرِ ضرورت تھا اور وقتِ ضرورت تھا۔ اُمتیوں سے اگر بے ضرورت پیمانۂ ضرورت سے زائد یہ فعل ظہور میں آیا تو دیکھئے کیا پیش آئے۔

یہاں تو نہ وہ کمالِ معرفت ہے، نہ وہ کمالِ نبوت ہے۔ القصہ یہ سجدہ اب بے شک سرمایۂ شرک ہے، اور اس لئے ہرگز آج کل قابلِ اجازت نہیں۔

اکابرِ اُمت پر ظاہر حال کے پیشِ نظر اعتراض مناسب نہیں

البتہ جیسے ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام پر گنجائش اعتراض نہیں، اکابرِ اُمت پر بھی اسی وجہ سے اعتراض مناسب نہیں۔ وجہ جواز دونوں جگہ مشترک ہے۔ ﴿یعنی نہ ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو معبود بنا کر سجدہ عبودیت کیا تھا، نہ یوسف علیہ السلام کو اُن کے والدین اور بھائیوں نے معبود بنا کر سجدہ کیا تھا۔ اسی طرح اکابرِ اُمت میں سے کسی سے اگر ایسا سجدہ ثابت ہو تو اُس کو سجدۂ عبادت سمجھتے ہوئے اُن پر شرک باللہ کا حکم لگانے سے اِعراض کیا جائے۔ الابریز میں ہے کہ شیخ عبدالعزیز دباغ رحمۃ اللہ علیہ نے عارفین میں سے ایک ولی کا حال بیان کیا کہ

اُنہوں نے ایک بلّی کو دیکھا جو اپنے بدن کو اپنے پنجہ سے کھجا رہی تھی۔ اُس کو دیکھ کر اُن پر گریہ طاری ہو گیا اور وہ بلّی کے سامنے سجدے میں گر پڑے۔ اس واقعہ کے بعد کسی نے اس سجدے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ سجدہ فی الحقیقت خدا ہی کو تھا۔ شیخ نے فرمایا کہ اُن پر تجلی افعال منکشف ہو گئی تھی اُس حال میں اُن کی رُوح نے یہ مشاہدہ کیا کہ اس کو کھجانے والے پنجے کے پیچھے تو درحقیقت اور ہی ہاتھ یہ فعل انجام دے رہا ہے۔ وہ جلوۂ محبوب کو اس موقع پر مشاہدہ کر کے تڑپ گئی اور سجدے میں گر گئی تو ان عارف کے جسم پر بھی وہی حال طاری ہو گیا اُس نے رُوح کی موافقت کی اور وہ بھی گریہ کناں سجدے میں جا پڑا۔ ظاہر حال کچھ بھی ہو مگر درحقیقت اُنہوں نے شرک نہیں کیا تھا۔ حضرت شمس الاسلام قدس اللہ سرہٗ چونکہ اجلۂ عارفین میں سے اور اُن احوال کو سمجھنے والے تھے۔ اس لئے نصیحت فرما رہے ہیں کہ اکابرِ اُمت کا کوئی ایسا حال دیکھ کر زبان کو اعتراض سے روکیں۔ رہے اصاغر جن کا اپنا حال وہ نہیں ہے بلکہ اپنے بڑوں کی متابعت تقلیداً کریں تو اُن کو اس فعل سے جو اُن کے حق میں شنیع اور کفر ہے روکنا ضروری ہے۔

مرتبۂ محبوبیت میں خلافت کی گنجائش نہیں

یہ تقریر تو موافق ظاہرِ حال تھی۔ اب وہ بات بھی عرض کرنی مناسب ہے جس کو سُن کر اہلِ فہم سجدۂ خلافت کے نہ ہونے سے اور بھی غلامِ دِرَمِ ناخریدہ حضرت خاتم (صلی اللہ علیہ وسلم) بن جائیں۔

اہلِ فہم کو یہ تو پہلے ہی معلوم ہو گا کہ حکومت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش ہے، اور محبوبیت میں خلافت اور نیابت کی گنجائش نہیں۔ اور پہلے اگر یہ مضمون اس وجہ سے نہ سمجھے ہوں کہ بہ خیال ظہور مضمونِ ہذا اُس کی وجہ عرض نہ کی تھی تو اَب سمجھ لیجئے۔

یہ بات سب جانتے ہیں کہ بناءِ حکومت اختیارِ نفع ونقصان پر ہے اور یہ اختیار اَوروں کو دے سکتے ہیں، یہاں تک کہ ترکِ سلطنت کر کے اَوروں کو حوالہ کر سکتے ہیں، اور بناءِ محبوبیت جمال وصورت پر ہے اور جمال اور صورت اَوروں کو نہیں دے سکتے اور ظاہر ہے کہ استخلاف اور توکیل (یعنی اپنا قائم مقام اور وکیل بنانا) اُنہیں اُمور میں

متصور ہے جن میں انتقال اور تعدّی متصوّر ہو۔ سو حکومت تو بے شک قابلِ انتقال ہے۔ (۱) ایک حاکم کے بدلے دوسرا حاکم آسکتا ہے، (۲) اور ایک حاکم کے نیچے بیس حاکم کام کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں انتقال ہے اور دوسری صورت میں تعدّی۔

انتقال و تعدّی کی بعض اقسام کا بیان

مگر صورت اور جمالِ صورت ہرگز قابلِ انتقال و تعدّی نہیں۔ نہ مثلِ حرکتِ دست جو منتقل ہو کر کلوخ (یعنی ڈھیلے) میں چلی جاتی ہے، (یعنی) ایسی طرح قابلِ انتقال، کہ محلِ اوّل میں نہ رہے اور محلِ ثانی میں چلی جائے۔ اور نہ مثلِ حرکتِ سفینہ جو جالسین تک متعدّی ہو جاتی ہے، (یعنی ایسی طرح لائقِ تعدّی کہ محلِ اوّل میں بدستور رہے، اور پھر دوسرے محل تک پہنچ جائے۔ اس لئے خلافتِ محبوبیت کی کوئی صورت نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر خلیفہ ہوتے تو درگاہِ محبوبیت ہی کے خلیفہ ہوتے، کیونکہ آپ اگر عبد ہیں تو بہ مقابلۂ مرتبۂ محبوبیت عبد ہیں۔ اور اس وجہ آپ بہ منزلۂ ملازمان دباریابان درگاہِ محبوبیت ہیں۔ ﴿**تنبیہ**: یہ کلام خلافتِ محبوبیتِ خدا میں ہے۔ خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت میں نہیں، جس کا اظہار آپ نے خود فرمایا ہے اَنَا حَبِیْبُ اللّٰہِ وَلَا فَخر۔ آپ کا محبوب بارگاہِ وجود ہونا متفق علیہ ہے۔ خدا کی محبوبیت کے خلیفہ آپ کو ماننے سے تو لَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ O کی نفی ہوتی ہے جو مستلزمِ کفر ہے۔ حضرت شمس الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اُس کو اسی لئے خلافِ عقل ثابت کیا ہے۔ اور آگے آپ کے محبوب بارگاہِ وجوب ہونے کا اعتراف واضح طور پر کیا ہے۔ الغرض یہ اور بات ہے اور خلافیت محبوبیت خدا اور بات۔ اس کے لئے ان اوصاف کو آپ کے حق میں ماننا پڑے گا۔ جو خدا کی خدائی کا مبناء ہیں۔ اس صورت میں آپ کی عبدیت اور خدا کی خدائی دونوں کا انکار لازم آجائے گا۔ نعوذ باللہ منہ﴾

باقی رہا مرتبۂ حکومت، اگرچہ آپ کو اُس کی بندگی سے استنکاف (اعراض) نہیں، اور کیونکر ہو، آپ کا بال بال زیرِ حکم مرتبۂ حکومت تھا، پر بہ مقابلۂ عبدیت اور محبوبیتِ مرتبۂ حکومت کی ماتحتی ایسی ہے جیسے کوئی کسی کلکٹری اور تحصیل کا رہنے والا اور

وہاں کا مال گزار کسی محکمۂ بالائی کا ملازم ہو۔ اس ملازم کی قائم مقامی اگر متصور ہے تو اسی محکمۂ بالائی کی نسبت متصور ہے۔ کلکٹری اور تحصیل کی طرف سے متصور نہیں۔ الغرض جیسے ملازمِ مذکور محکومیتِ کلکٹری و تحصیل میں اور مال گزاروں اور اُس کلکٹری کے رہنے والوں سے کم نہیں، بلکہ درصورتے کہ زیادہ کھیوٹ رکھتا ہو تو کچھ زیادہ ہی محکوم ہوگا۔

ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ آپ سردفترِ امکان ہیں، اور عالمِ امکان بتمامہا زیرِ تصرفِ مرتبۂ حکومت ہے۔ سب میں پہلے اور سب سے زیادہ سرزیر بارِ حکمِ مرتبۂ حکومت رکھتے ہیں۔ مگر جیسے ملازمِ مذکور کی ترقی اور قائم مقامی اگر متصور ہے تو اُسی محکمۂ بالائی سے اور اُسی کی طرف سے متصور ہے جس کا وہ ملازم ہے، ایسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت اگر متصور تھی تو مرتبۂ محبوبیت کی خلافت متصور تھی، جس کے آپ ملازم تھے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ وہاں خلافت متصور ہی نہیں۔ اب اگر آپ کو خلیفہ بناتے اور اس وجہ سے آدابِ خلافت آپ کے لئے ادا کئے جاتے، (یعنی آدم علیہ السلام کی طرح آپ کو سجدہ کرایا جاتا) تو سوا اس کے اور کچھ تدبیر نہ تھی کہ آپ بَعدِ ترقی تنزّل میں آتے، اور محکمۂ محبوبیت سے گر کر محکمۂ حکومت میں آتے۔ اس لئے مناسبِ رفعتِ شانِ نبوی یہ نہ ہوا کہ خلافت دے کر یوں آپ کا مرتبہ گھٹایا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوبیت عالمِ وجوب اور مصدریتِ عالمِ امکان سے سرفراز فرمایا گیا

بلکہ بہ مقتضائے کمالِ قدردانی وقدرشناسیِ عالمِ وجوب جس پر آیت اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴿بے شک اللہ تعالیٰ ایک ذرّے کے برابر بھی ظلم نہیں کرتے۔ (سورۂ نساء، آیت 40)﴾ وغیرہ آیاتِ دالّۂ عدل وانصافِ عالمِ وجوب شاہد ہیں (کہ آپ کو حق تعالیٰ نے) بہ مقابلۂ کمالِ عبوذیتِ مرتبۂ محبوبیت کے انعام میں بجائے محبوبیتِ عالمِ امکان، محبوبیتِ عالمِ وجوب عنایت فرمائی۔ اور بہ نظرِ دُور اَندیشی اَزلی یہ سمجھ کر کہ

مبادا بوجہ فقدانِ خلافت آپ کی طبیعت کو ملال ہو، یا بوجہ عدمِ تکریم سجدہ کسی اور کو کچھ خیال ہو، بجائے مصدریت عالمِ وجود مصدریتِ عالمِ امکان سے سرفراز فرمایا۔ ﴿یعنی کمالاتِ علمی و عملی میں سب آپ سے مستفیض ہیں۔ جس کا بیان گذر چکا۔﴾

غرض بوجہ تعاکسِ ﴿تعاکس = ایک دوسرے کا عکس ہونا۔ عابد بے چارگی وافتقار اور تذلل و عجز لئے ہوئے بارگاہِ معبود میں حاضر ہو کر سربہ سجود ہے، معبود کی شان یہ ہے کہ وہ بے نیاز اور غنی وحمید سے نہایت درجہ بلند مرتبہ اور صاحبِ عظمت۔ (اوراقِ گذشتہ میں زیرِ عنوان ''قالب یعنی سانچے کو قالب کہنے کی وجہ میں یہ مضمون گذر چکا ہے۔ اسی انعکاس اور انقلاب کا مضمون یہاں عبد و معبود میں) موجود ہے۔ مطالعہ کرلیا جائے)﴾ عبد و معبود جس کی شرح وبسط سے فارغ ہو چکا۔ عطاء میں یہ تعاکس ہوا۔ یعنی معبود میں محبوبیتِ عالمِ امکان تھی تو عبد میں محبوبیت عالمِ وجوب آئی، اور معبود میں مصدریت عالمِ وجوب تھی تو عبد میں مصدریتِ عالم امکان آئی۔ اور ظاہر ہے کہ مرتبۂ تجلّیِ اوّل کے خواص میں سے یہی دو باتیں تھیں یا وہ محبوبیت یا یہ مصدریت ﴿تجلّیِ اوّل میں محبوبیت کی شان کا ظہور ہوا، اور تجلّیِ اوّل ہی مصدر ہوئی صادرِ اوّل (یعنی وجود کی جس سے حکومت کا ظہور ہوا) اس کی بقدرِ ضرورت تفصیل اور تشریح سابق اوراق میں مذکور ہو چکی ہے۔ اس لئے اعادے کی حاجت نہیں۔ چونکہ عالمِ امکان اور عالمِ وجوب کا ذکر اس موقع پر آ گیا ہے اس لئے اس کی تفہیم ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مفصل بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ بہت طویل الذیل ہے۔ مختصر بیان کے لئے ایک جامع نقشہ کا یہاں درج کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے۔ اس نقشہ کا ماخذ امام الاولیاء عارف باللہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی قدس اللہ سرہٗ العزیز کا رسالہ عربی ''انوار الوجود فی اطوار الشھود'' ہے۔ اس سے اور بھی بہت سی اصطلاحات پر روشنی پڑ رہی ہے۔ اس کو بعینہٖ یہاں نقل کر دینا مفید سمجھا گیا۔

وھذہ صورۃ ترتیبِ المراتب مع بعض الاصطلاحاتِ

مرتبۂ اُولیٰ	مرتبۂ ثانیہ	مرتبۂ ثالثہ	مرتبۂ رابعہ	مرتبۂ خامسہ	مرتبۂ سادسہ	مرتبۂ سابعہ
ذات	تنزلِ اوّل	تنزلِ ثانی	تنزلِ ثالث	تنزلِ رابع	تنزلِ خامس	تنزلِ سادس

احدیة	وحدة	واحدیة	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقتِ محمدیہ	اعیانِ ثابتہ				
مراتبِ الٰہیة			مراتب کونیہ			مرتبہ جامعہ
	حَضَراتِ خمسہ					
	ظہور علمی			ظہور عینی		
	تنزلاتِ ستّہ					

الحاصل عالمِ وجوب سے مراد مرتبہٗ اُولیٰ و مرتبہٗ ثانیہ و مرتبہٗ ثالثہ ہیں، جن کے نیچے اس نقشہ میں "مراتبِ الٰہیہ" تحریر کیا گیا ہے اور عالمِ امکان سے مراد یہاں چاروں مراتب ہیں جن کے نیچے اس نقشہ میں "مراتب کونیہ" و "مرتبہ جامعہ" مرقوم ہے۔

فائدہ مُہِمّہ:۔ تنزل ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کے معنے ہیں ظهور الشیء مع بقاءِ ذاته و صفاتِه الاولیٰ فی مرتبۃٍ اُخریٰ۔ یعنی ایک شے اوّل جس مرتبہ میں ہے اُس مرتبہ میں باوصافِ خود قائم رہتے ہوئے دوسرے مرتبہ میں ظہور کرے۔ مثلاً ضیاءِ شمس کا ایک تنزّل صحن کی دھوپ ہے، دوسرا تنزّل دالان کی روشنی اور تیسرا کمرے کی روشنی۔ تعیّن اور تقیّد اور تجلی اور تدلّی سب الفاظ بمعنے مذکور تنزّل کے مرادفات ہیں۔ شیخ ممدوح رحمۃ اللہ علیہ نے رسالہ مذکورہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔

اگر خلافت ہوتی تو انہیں دو باتوں میں ہوتی۔ مگر خلافت ہوتی تو تابعیت ہوتی اور اب متبوعیت ہے۔ اور صورتِ خلافتِ مصدریت میں ایسی صورت ہوتی ہے جیسے بادشاہ کے ماتحت اُس کی طرف سے گورنر، فرمان فرمائے حکومت ہوتا ہے۔

مصدریت عالمِ امکان کی شان بادشاہِ یک اقلیم کی مانند ہے

اور اس صورت میں وہ صورت ہے جو بادشاہِ ہفت اقلیم اور بادشاہ اعظم کی طرف سے بادشاہِ یک اقلیم اور بادشاہِ اصغر کو میسر آتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ گورنر تو احکام میں سراسر تابع بادشاہ ہوتا ہے اور مالک سلطنت نہیں ہوتا، بلکہ مثل دیگر ملازمانِ سلطنت وہ بھی ایک ملازم ہوتا ہے اور بادشاہِ اصغر ملازم نہیں ہوتا، مالکِ سلطنت ہوتا

ہے۔ احکام میں تابع نہیں ہوتا، بلکہ اپنی رعیت کا متبوع ہوتا ہے۔ البتہ بہ مقابلہ تنخواہ دار ملازمان اِدھر سے اُسے بادشاہِ ہفت اقلیم کو خراج دیا جاتا ہے۔

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

سو حضرت رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو "بہ مقابلہ خداوندِ عالم" بوجہ مصدریت عالم امکان ایسا سمجھئے جیسا بہ مقابلہ بادشاہِ ہفت اقلیم بادشاہِ اصغر ہوتا ہے۔

(توئی سلطانِ عالم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم)

اور اُس عبادت و نیاز و جاں نثاری کو خراج سرکاری سمجھئے اور اُن تاثیراتِ مصدریت اور حقوقِ مصدریت کو متبوعیتِ بادشاہ اور تابعیتِ رعیت خیال فرمایئے۔

﴿جو پانچ وقت روزانہ دنیا کے ہر مقام پر نعرۂ اشهد ان محمدًا رّسُوْلُ اللّٰہِ گونج کر سماوات کو تسبیحِ احمد سے لبریز کر دیتا ہے (جو توریت کی پیشین گوئی کا مصداق ہے) اور جس کو سُن کر ہر مسلمان بتعمیل حکم یٰاَیّھا الذین اٰمنوا صلّوا علیه وسلّموا تسلیمًا۔ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہتا ہے۔ انہیں حقوق مصدریت میں سے ایک حق کی ادائگی کے لئے ہے۔ اور حقوق آپ کے تنے ہیں کہ اُن سے عہدہ برآ ہونا دُشوار ہے تابعیت کا مطلب یہ ہے کہ اُمت آپ کا اتباع کرے۔ اور اس میں بھی اُمت کا اپنا عظیم فائدہ ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ۔ دیکھئے جب آپ کے اتباع پر یہ ثمرہ مرتب ہوتا ہے کہ اتباع کرنے والا محبوب اللہ (یعنی محبوب عالم وجوب) بن جائے تو خود آپ کی محبوبیت کس شان کی ہوگی۔﴾

رہی محبوبیت، اُس کو بذاتِ خود، بے واسطہ، عالمِ امکان سے کچھ تعلّق ہی نہیں، جو اُس کی مثال عرض کیجئے۔ گو بایں نظر کہ محبوب کا محبوب محبوب ہوتا ہے، حضرتِ محبوب عالمِ وجوب (صلی اللہ علیہ وسلم) محبوبِ عالمِ امکان بھی ہوں۔ ﴿مقصد یہ ہے کہ عالمِ امکان میں بالاصالت تو اللہ ہی کی محبت ہوتی ہے، اور یہ تقاضائے لا الٰہ الا اللّٰہ ایسا ہی ہونا بھی چاہئے، لیکن بایں نظر کہ محبوب کا محبوب بھی محبوب ہوتا ہے تو آپ بھی عاشقانِ خدا کے محبوب ہیں بنابریں آپ کی محبت حقیقۃً خدا ہی

کی محبت ہے۔ اس میں شرک کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔ لا اِلٰہ اِلا اللّٰہ بمعنے لا محبوب الا اللہ میں اس محبت سے کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ ﴾

اب میں شکرِ خداوندی دل و جان سے اَدا کرتا ہوں کہ مجھ سے رُو سیاہ ،سراپا گناہ، ناہنجار، بداطوار پر خداوندِ عالم نے یہ فضل فرمایا کہ میری عقل نارسا ان مضامینِ بلند تک پہنچی۔ یہ طفیلِ انتساب حضرت خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ورنہ میں کہاں اور یہ باتیں کہاں۔

واٰخر دعوٰنا ان الحمد للّٰہ ربّ العٰلمین والصّلٰوۃ
والسّلام علٰی حَبِیْبِہٖ محمَّدٍ خَاتم النبیّین O
و اٰلہٖ وازواجہٖ و اھل بیتہٖ و صحبہٖ اجمعینO

فقط

قاسم العلوم حضرت مولانا نانوتویؒ کی ایک اہم تالیف

تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس

(یا ردِ قول فصیح)

پس منظر، نسخۂ مؤلف، دیگر نسخے

اور نسخۂ مؤلف کا مکمل متن

نور الحسن راشد کاندھلوی

تحذیر الناس کا پس منظر اور وجہ تالیف تحذیر الناس حضرت مولانا نانوتوی کی مشہور ترین تصانیف و مؤلفات میں شمار کی جاتی ہے، مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ تالیف نہیں تھی اور مولانا کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ یہ تحریر شائع ہوگی۔ یہ ایک ذاتی خط تھا جو حضرت مولانا نے اپنے قریبی عزیز، ہم وطن اور معاصر مولانا محمد احسن نانوتوی کے ایک سوال کے جواب میں لکھا تھا۔ چوں کہ مولانا محمد احسن جید عالم، مصنف اور معقولات و کلامیات کے بڑے ماہر تھے اس لئے قدرتی طور پر خط میں ایسے مباحث آگئے تھے جو مولانا محمد احسن ایسے مخاطب کے شایاں بھی تھے اور یہ اندیشہ بھی نہیں تھا کہ مکتوب الیہ کو اس کا مفہوم سمجھنے اور اصل مقصد تک پہنچنے میں کچھ تامل یا دشواری محسوس ہوگی، مگر مولانا محمد احسن نے اس خط کو اس بحث کی اہم تحقیق اور ایک بڑا علمی کام سمجھتے ہوئے (نیز ایک مقامی قضیہ کو ختم کرنے کے لئے) تحذیر الناس کے نام سے شائع کر دیا، حضرت مولانا کو چھپنے کے بعد اس کی خبر ہوئی۔ حضرت مولانا نے اس وقت بھی اس اشاعت کو پسند نہیں کیا تھا بعد میں جب اس کے مندرجات پر عمومی

بحث شروع کی گئی اور ہر کس و ناکس نے اس میں حصہ لینا شروع کیا، جواب میں تحریری مضامین اور رسائل چھپے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے حضرت مولانا کی تکفیر کی مہم چلائی گئی تو حضرت مولانا کو اس کا اور زیادہ افسوس ہوا۔ حضرت مولانا نے تحذیر الناس کے بعض اندرجات پر سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی اشاعت اور متعلقہ مباحثہ پر تأسف کا اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"میں یہ نہ سمجھتا تھا کہ ان مضامین کو کوئی نہ سمجھے گا، بایں ہمہ چھپ کر شائع ہونے کی کس کو امید تھی، احباب کے خطوط کے جواب لکھ دینے کی عادت ہے، مولوی محمد احسن صاحب کے استفسار جواب میں بھی حسب عادت قدیم ایک خط لکھ بھیجا اور بعد میں کسی قدر اس کا تتمہ لکھ دیا، پر خدا جانے ان کو کیا سوجھی جو اس کو چھاپ ڈالا جو یہ باتیں سننی پڑیں"

اعتراضات و تحریرات بہر حال چند ممتاز علماء نے (اہل علم کے اصول کے مطابق) تحذیر الناس کے مندرجات کی تحقیق کے لئے خود حضرت مولانا نے لکھا حضرت مولانا نے ان کو جو جوابات دئے ان حضرات نے اس پر بھی اپنے شبہات پیش کئے، تو مولانا نے اس کی بھی وضاحت فرمائی بالآخر حضرت مولانا کے جوابات اور وضاحتیں اطمینان بخش ثابت ہوئیں اور متعدد علماء خاص طور سے وہ اصحاب جن کا مقصد مسئلہ کی تحقیق تھی اور انہوں نے براہِ راست حضرت مولانا سے خط و کتابت کی تھی مطمئن ہوگئے۔ ان میں سے چند علماء نے برملا اپنی غلطی اور غلط فہمی کا اعتراف بلکہ اعلان بھی کیا۔ مگر ایک مختصر سا طبقہ جو مولوی عبد القادر بدایونی کی سرکردگی میں کام کر رہا تھا اور شاہ محمد اسحاق کے زمانہ سے سلسلہ ولی اللہی کے علماء کی تردید و مخالفت میں سرگرم تھا اور مسلمانوں میں اختلاف انتشار پھیلانے کے لئے نئے نئے موضوعات و عنوانات تلاش کرتا رہتا تھا، اس نے حضرت مولانا محمد قاسم کے خلاف تحریک میں بھی اپنے پرانے معمول کے مطابق بھرپور حصہ لیا اور تحذیر الناس نیز حضرت مولانا نانوتوی کی تردید میں کئی فتوے کتابیں اور رسالے چھپوائے، ان میں جو بھی رسالے اور فتوے راقم سطور کی نظر سے گذرے ہیں ان کے متعلق بلا تکلف کہا جا سکتا ہے کہ ان کا علم اور دیانت سے دور دور ہی کا تعلق ہے، مگر ان کی اشاعت سے عوام کی زبانیں ضرور کھلیں اور لکھنے والوں کے منصوبہ کے مطابق اختلاف و انتشار بڑھا۔

قول فصیح اسی سلسلہ تردید کی ایک تالیف "قول فصیح" بھی تھی جس میں حضرت مولانا محمد قاسم اور تحذیر الناس کے مندرجات پر گفتگو کی گئی ہے، یہ کتاب مولوی فصیح الدین میرٹھی کے نام سے چھپی تھی لیکن حضرت مولانا نانوتوی کا خیال تھا کہ یہ دراصل مولوی عبد القادر کی تالیف ہے، کسی مصلحت سے بدایونی صاحب نے اس کو اپنے شاگرد (مولوی فصیح الدین) کے نام سے چھپوایا ہے۔

قول فصیح کے مندرجات کا جواب بہرحال جب حضرت مولانا میرٹھ تشریف لائے تو کسی نے یہ رسالہ حضرت مولانا نانوتوی کو دکھایا، حضرت مولانا نے اس رسالہ کو دیکھا، پڑھا اور جس صفحہ سے تحذیر الناس کے حوالہ سے ختم نبوت کی بحث چھیڑی گئی تھی اسی صفحہ (۵۵) کے حاشیہ پر اس کا جواب لکھنا شروع کردیا اور اسی دن تمام شبہات اعتراضات کے جوابات لکھ کر مکمل فرمادیے تھے۔ اسی زمانہ میں اور اس کے بعد تحذیر الناس پر مولانا محمد علی چاندپوری نے بھی چند سوالات اٹھائے تھے اور اپنے اعتراضات حضرت مولانا کی خدمت میں بھی بھیجے تھے، حضرت مولانا نے اس کا بھی مفصل جواب ارقام فرمایا تھا، قول فصیح کے مندرجات کی تردید اور مولانا محمد علی کے اعتراضات کا جواب دونوں گویا دو علیحدہ اور مستقل تالیفات ہیں لیکن حضرت مولانا نانوتوی نے دونوں کا کوئی نام تجویز نہیں فرمایا تھا۔ مولوی فصیح الدین کے رسالہ کے جواب کا نام صرف "رد قول فصیح" لکھا ہے، مگر غالباً حضرت مولانا نے بعد میں خود ہی یا حضرت کے شاگردوں نے اس تالیف کو "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" کے نام سے موسوم کردیا تھا۔

حضرت مولانا کے لکھے اور تصحیح کیے ہوئے نسخوں پر صرف "رد قول فصیح" تحریر ہے، مگر مولانا سید احمد حسن امروہوی اور مولانا سید عبد الغنی پھلاودی نے اس کی جو نقلیں تیار کرائیں ان دونوں پر اس کا نام "تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس" لکھا ہے، اس طرح اس تالیف کے دو نام ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

رد قول فصیح، نسخہ مؤلف ابھی گذرا ہے کہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے قول فصیح کے حاشیہ پر اس کا جواب یا رد تحریر فرمایا تھا، یہ جواب قول فصیح کے ص ۵۵ سے شروع ہوا ہے اور کتاب کے اختتام تک چاروں طرف سادہ حاشیہ پر اور کہیں کہیں اصل کتاب کے بین السطور میں بھی لکھا ہوا ہے، کتاب کے حاشیہ کا کوئی گوشہ اور کونہ ایسا نہیں ہے، جس پر حضرت کے قلم کی تراوش نہ ہو، دائیں سے بائیں

اوپر سے نیچے ہر طرف قلم رواں دواں ہے۔ حضرت اسی طرح بے تکلف لکھتے چلے گئے، یہاں تک کہ اصل کتاب اور اس کے صفحات ختم ہو گئے (قول فصیح ۸۸ صفحات پر مشتمل ہے) مگر وہاں تک حضرت مولانا کے جواب مکمل نہیں ہوئے تھے، اس لئے کتاب کے اختتام کے بعد تقریباً اسی پیائش کے صفحات شامل کر کے ان پر جواب کا تکملہ فرمایا ہے، جو کل سولہ صفحات ہیں یعنی رد قول فصیح یا تنویر النبراس کا نسخہ مصنف کل اٹھاسی صفحات پر مشتمل ہے، لیکن اس کا قلم بہت باریک ہے اگر اس کو متوسط مناسب قلم سے لکھا جائے تو اس میں ڈیڑھ سو صفحات کا مضمون ہے۔ بہر حال قول فصیح کے مندرجات کے جوابات کے اختتام پر حضرت کی یہ تحریر بھی ختم ہوئی، آخر میں حضرت مولانا نے اپنا نام یا تاریخ تالیف ذکر نہیں فرمائی۔

نسخۂ دوم تصحیح کردہ حضرت مؤلفؒ مذکورہ بالا نسخہ کی تالیف و تکمیل کے بعد اس کی ایک نقل کی گئی تھی جس کے لکھنے والے کا نام اور تاریخ تحریر وغیرہ درج نہیں اگرچہ اس نسخہ کا ناقل رواں لکھنے والا ہے، مگر خوش تحریر نہیں ہے۔ تاہم معمولی توجہ سے کتاب بلا تکلف سمجھ میں آجاتی ہے اور مطالعہ میں دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اس نسخہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کی تصحیح خود حضرت مؤلف نے فرمائی تھی، آخری صفحہ (۱۰۶) کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ:

"میں نے خود اس رسالہ کی تصحیح کی۔ العبد محمد قاسم"

یہ نسخہ ایک سو چھ صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں فی صفحہ عموماً چودہ سطریں آئی ہیں۔ یہ قیمتی نسخہ انجمن ترقی اردو، پاکستان کے کتب خانہ خاص میں محفوظ ہے۔ چونکہ کتاب پر کوئی نام نہیں لکھا ہوا تھا اسلئے انجمن کی کتابوں کے فہرست نگار نے اس کتاب کا "حمایت تحذیر الناس" کے نام سے ذکر کیا ہے (۱)

اسی نسخہ کا ڈاکٹر ایوب قادری نے "رد قول فصیح" کے نام سے ذکر کیا ہے (۲) اس نسخہ کا فوٹو اسٹیٹ ہمارے ذخیرہ میں محفوظ ہے (۳)

---

(۱) فہرست مخطوطات کتب خانہ انجمن ترقی اردو (کراچی) مرتبہ افسر امروہوی جلد دوم (کراچی: ۱۹۶۷ء)

(۲) تذکرہ مولانا محمد احسن نانوتوی ص ۹۲ نیز ص ۲۳۲ (کراچی: ۱۹۶۶ء)

(۳) اس نسخہ کے فوٹو اسٹیٹ حاصل کرنے کے لئے مولانا اعجاز احمد خاں صاحب سکھانوی مقیم کراچی، پاکستان نے بہت کوشش فرمائی بجواہر جہد و جہد سے اس کا عکس ملا، اس عنایت و کرم فرمائی کے لئے راقم مولانا کا تہ دل سے ممنون ہے۔ جزی اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

نسخۂ امروہہ رد قول فصیح کا ایک نسخہ یا نقل اور ہے جو زرد کاغذ پر کی گئی ہے، یہ نسخہ ایک سو اکتالیس صفحات پر مشتمل ہے، اس میں فی صفحہ چودہ سطریں ہیں۔ اس نسخہ کی کتابت ۲۴ر جمادی الثانیہ ۱۳۰۹ھ (۲۴ر جنوری ۱۸۹۲ء) کو امروہہ اور سیدواڑہ میں مکمل ہوئی، لکھنے والے کا نام وغیرہ کسی نے مٹادیا ہے، ممکن ہے کہ یہ نسخہ مولانا سید احمد حسن کی فرمائش پر لکھا گیا ہو۔(۱)

نسخہ پھلاودہ چوتھا اور آخری معلوم نسخہ مولانا سید عبد الغنی پھلاودی کی توجہ کا مرہون منت ہے۔ مولانا پھلاودی نے رد قول فصیح اور تحذیر الناس کے متعلق مولانا محمد علی چاند پوری کے خط کے جواب میں حضرت مولانا نانوتوی کا مفصل گرامی نامہ یا تالیف اور اسی خط کے جواب میں مولانا سید احمد حسن امروہوی کا تفصیلی جواب بھی رد قول فصیح کے ساتھ نقل کرائے تھے۔ سب سے پہلے مولانا احمد علی چاند پوری کے نام خط کی نقل ہے پھر رد قول فصیح اور آخر میں مکتوب سید احمد حسن درج ہے۔

یہ نسخہ جو مولانا محمد ابراہیم پھلاودہ (ضلع میرٹھ، یوپی) ۷ر شعبان ۱۳۴۳ھ، ۱۳ر مارچ ۱۹۲۵ء کو مکمل کیا بہت خوبصورت نستعلیق میں لکھا ہوا ہے، اکثر حروف پر اعراب بھی لگائے گئے ہیں، تحریر جاذب نظر اور قابل دید ہے۔ یہ نسخہ بڑے رجسٹر نما سائز (۲۰ر ۳۲ س م) کے ایک سو بیالیس صفحات پر مشتمل ہے، فی صفحہ تیرہ سطریں ہیں۔(۲)

تنویر النبراس یا ردِ قولِ فصیح کے چند مندرجات مولانا کی اس اہم تالیف کے ذریعہ سے ان تمام اعتراضات کا صاف صاف اور بے غبار جواب مل جاتا ہے جو تحذیر الناس پر عموماً کئے گئے تھے اور یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اعتراضات حضرت مولانا نانوتوی پر کئے گئے تھے اور تحذیر الناس کے حوالہ سے جو مفہوم و معانی تحذیر الناس کے بین السطور میں تلاش کئے جاتے ہیں، وہ مصنف کے حاشیہ خیال میں بھی کبھی نہیں آئے تھے۔

---

(۱) نسخۂ مؤلف اور نسخۂ امروہہ پھلاودہ میں مولانا عبد الغنی صاحبؒ کے ذخیرہ میں محفوظ تھے جو مولانا اخلاف ڈاکٹر محمد خالد صاحب اور محمد مطلوب صاحبان کی عنایت سے ہمیں مل گئے ہیں۔ دونوں حضرات کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کیا جاتا ہے جزاھم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء و احسن۔

(۲). یہ عمدہ اور خوش تحریر نسخہ ہمارے فاضل دوست مولانا حکیم رضی الدین احمد پھلتی کے قیمتی ذخیرہ سے حاصل ہوا اس کا بھی شکریہ ضروری ہے فجزاہ اللہ تعالیٰ۔

وہ بات سارے فسانہ میں جس کا ذکر نہیں

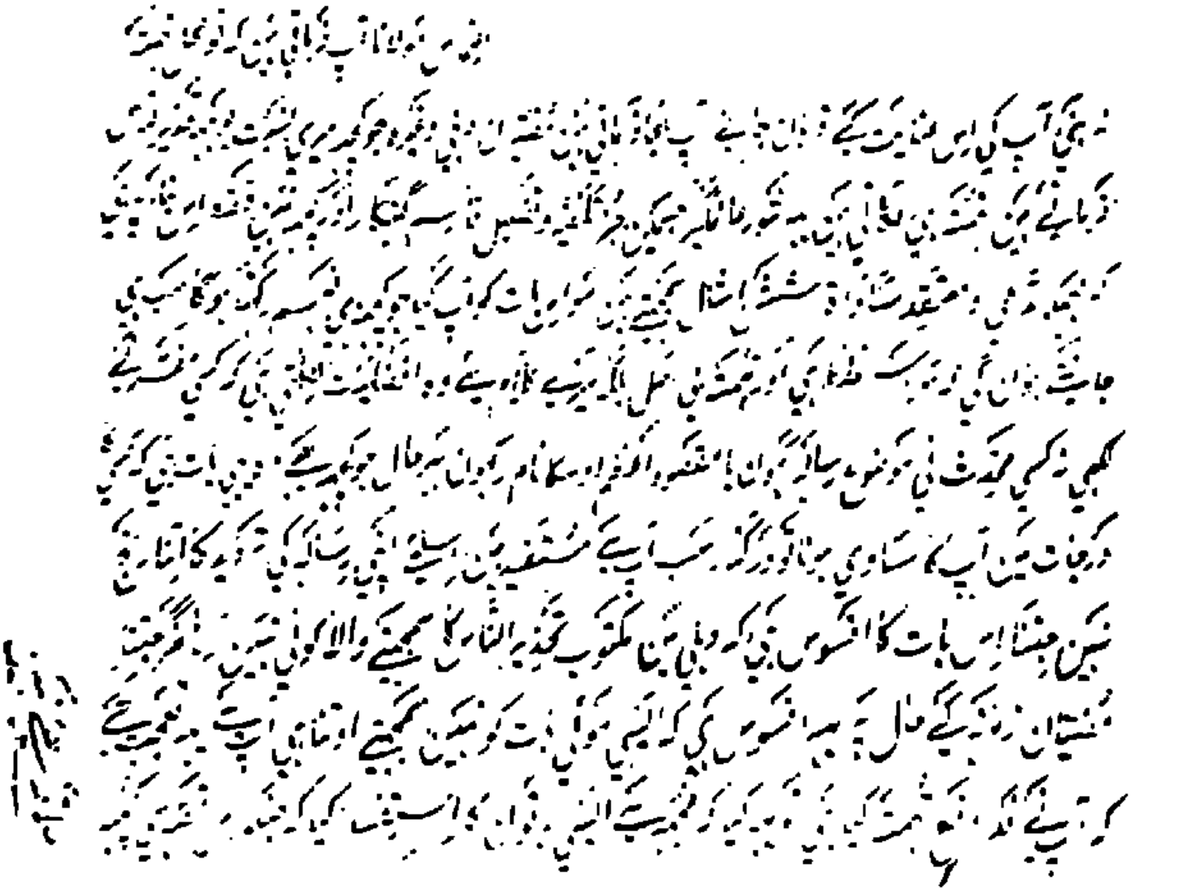
وہ بات ان کو بہت ناگوار گذری ہے

حضرت مولانا نے تنویر النبراس اور متعلقہ خطوط کے جوابات میں تحذیر الناس کی ان عبارتوں کی وضاحت اور شرح کے علاوہ اپنے عقائد اور ختم نبوت کے ہر ایک پہلو پر ہر طرح سے جامع واضح پختہ اور غیر متزلزل یقین کا ایسا صاف اعلان فرمایا ہے اور اس کی ایسی غیر مبہم تحقیق و تصریح کی ہے کہ جسکے بعد وہ سب تحریریں اور اعتراضات بے حقیقت غلط اور بے معنی ہو جاتے ہیں جو حضرت مولانا اور تحذیر الناس پر کیے گئے تھے بلکہ اب تک کیے جاتے ہیں۔ حضرت سعدیؒ نے سچ کہا ہے:

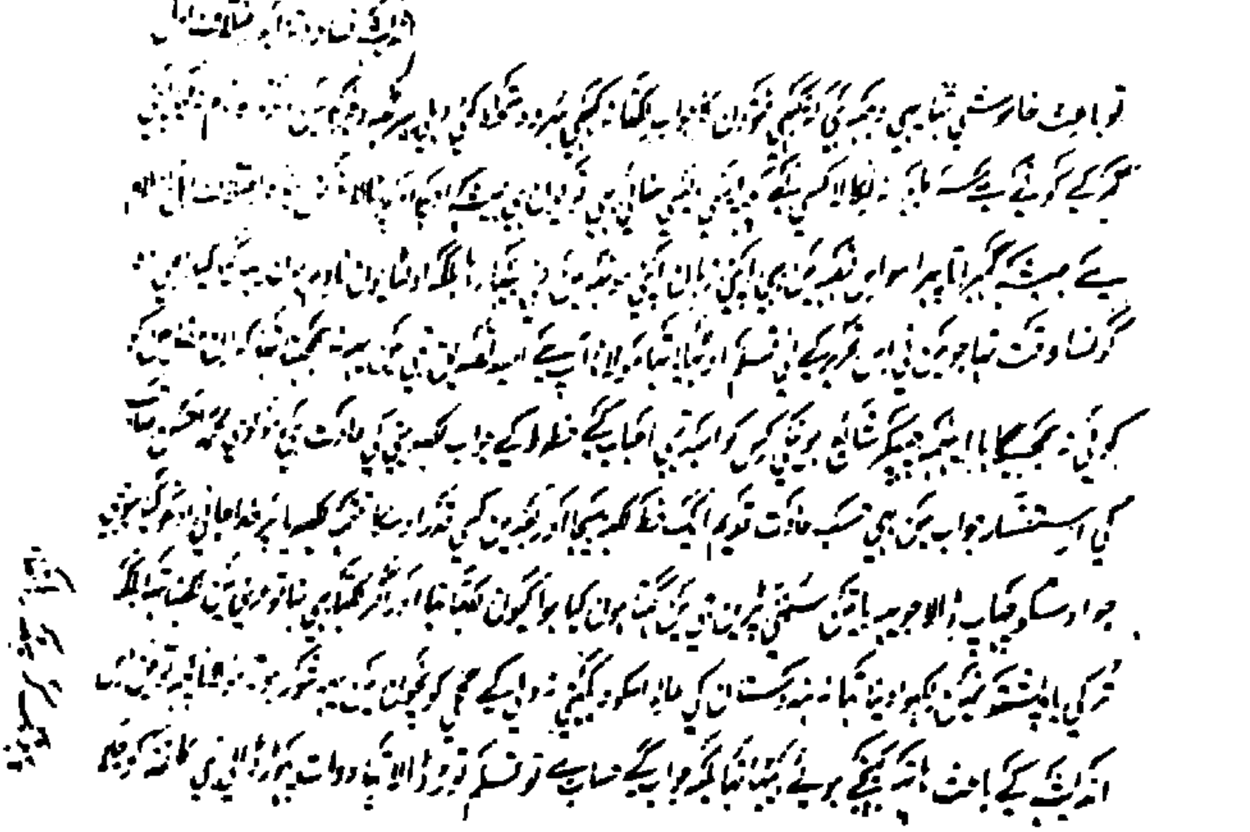
اگر بہ روزنہ بیند شپرہ چشم　　　　چشمۂ آفتاب را چہ گناہ!

ردِ قول فصیح اس قسم کی تمام عبارتوں کے نقل کی گنجائش نہیں، مگر چند اقتباسات پیش ہیں امید ہے کہ انکے ذریعہ سے یہ طویل بحث اپنے اختتام کو پہنچ جائیگی اور حضرت مولانا پر جن لوگوں نے بے بنیاد اور ناحق اعتراض کیے تھے انکو اپنے خیالات اور غلط فہمی کی اصلاح کی توفیق ہوگی۔ **والامر بید اللہ الکریم**

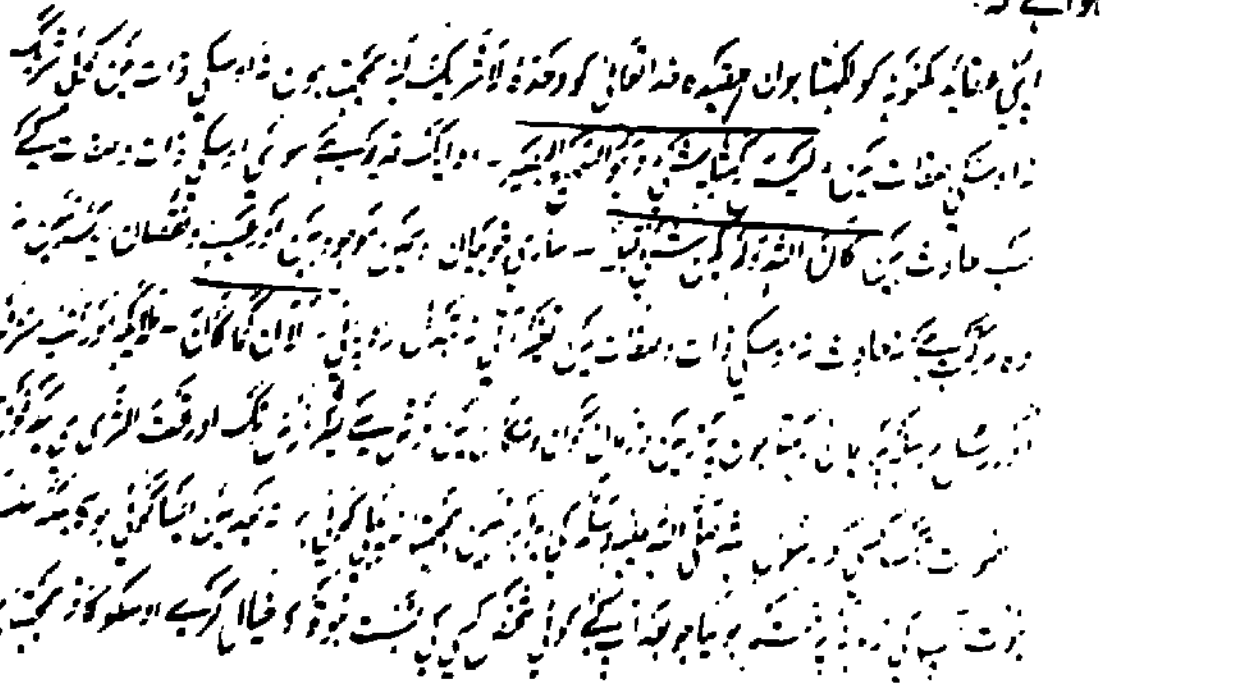
حضرت مولانا نے تحذیر الناس میں جو کچھ لکھا ہے اس کا مطلب غلط سمجھا گیا، مخالفین نے تحذیر الناس کی عبارتوں کے جو معنی بیان کیے ہیں مصنف نے ان سے برأت کا صاف اظہار کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:



حضرت مولانا نے صاف صاف لکھا ہے کہ میرا اس موضوع پر لکھنے کا بالکل ارادہ نہیں تھا اپنے ایک دوست کے خط کے جواب میں ایک خط لکھ دیا تھا جس کو انہوں نے میری اجازت اور اطلاع کے بغیر شائع کر دیا، جس کی اشاعت کا مجھے افسوس ہے۔



حضرت مولانا پر عقیدہ کے متعلق قسم قسم کے الزامات لگائے گئے تھے، ایک موقع پر حضرت مولانا نے اس کا بھی بہت صراحت سے ذکر کیا ہے اور تمام غلط بیانیوں اور غلط فہمیوں کا پردہ چاک کر دیا ہے ارشاد ہوا ہے کہ:



ایک اور موقع پر ختم نبوت پر اپنے واضح اور باشد یقین و عقیدہ کا صاف ذکر کیا ہے اور خاتمیت مرتبی کی حقیقت اس طرح واضح کی کہ اس کے بعد کسی اعتراض کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ ملاحظہ ہو:

ہمارا یہی سنی ہمارا ایمان ہے کہ عالم
شہادت میں رسول اللہ صلعم کے زمانے کے بعد کوئی نبی پیدا ہو نہ ان سے پہلے اور کسی زمین پر ہوا ہو، نہ آپ سے افضل ہو خواہ آسمان خواہ زمین ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم رسول اللہ صلعم کو بالفعل خاتمیت زمانی خاتمیت مرتبی کے ساتھ لفظ خاتم النبیین کی دلالت کے باعث قائل ہیں سو بایں نظر کہ خاتم المراتب موصوف بالذات ہوا کرتا ہے چنانچہ تحذیر میں واضح ہو چکا ہے تو ہم بھی آپ کو موصوف بالذات بوصف نبوت میں ایک ہی ہوا کرتا ہے سوا اس کے اور سب اس صفت میں آپ سے مستفید ہوتے ہیں خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ اور سب انبیاء وصف نبوت میں آپ ہی سے مستفید ہیں جبکہ مراتب نبوت و حکمت آپ پر ختم ہوگئے ہیں اور اسی لئے آپ کو خاتم فرمایا بکسر التاء کہنا لازم ہے اور بایں نظر کہ موصوف بالذات کا اثر موصوفات میں بمثل نقش خاتم نقش موم جلیہ میں ہوا کرتا ہے آپ کو خاتم بفتح التاء کہنا ضروری ہے اور یہی وجہ ہے آپ کو سید الانبیاء کہا کہ خود بھی کیونکہ سید حاکم کو کہتے ہیں اور حاکم اسکو کہتے ہیں جو دوسرے میں تصرف رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ موصوفات میں موصوف بالذات کا تصرف ہوتا ہے وہ اثر یہ تصرف نہیں تو اور کیا ہے اور پھر بایں نظر کہ ہر صفت اپنی موصوف بالذات میں اول پیدا ہوتی ہے اور موصوفات میں اسی کا عکس ہوا کرتا ہے تو آپ کو علی الاطلاق افضل کہنا لازم ہوگا اور پھر بایں خیال کہ پہلے پہل جو شاخ و برگ سے افضل ہوتا ہے بعد میں نکلتا ہے کما لا یخفی تمثیلاً مقدمہ کی نوبت بعد میں پہنچتی ہی ہے مستند ہو کھانے میں تو محض کھانا بعد میں کھاتے ہیں اصلی مقصود و بیشتر ان میں سے ہی ہا ہو جب کہ دین ایک غذا روحانی ہے محمدی دین یعنی دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں دیا جانا حکمت دین یعنی انبیاء علیہم السلام میں حاکم اعلیٰ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک نوبت بعد میں پہنچی ہی کمال تھا نبوت یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں ظہور کرینگا غرض اعتقاد خاتمیت مرتبی خود خاتمیت زمانی کی نفی علی الاطلاق ہمارے ایمان کی ہی شاہد کامل ہی اور یہی وہ خاتمیت مرتبی ہی جس کی طرف صاحب قصیدہ بردہ اس شعر میں اشارہ فرماتے ہیں: شعر فانہ شمس فضل ہم کواکبہا۔ یظہرن انوارہا للناس فی الظلم۔ اور سوائے ان کے اور اولیاء کبار مثل شیخ اکبر قدس اللہ سرہ اور حضرت شیخ مجدد الف ثانی وغیرہم نے تصریحاً اسرار تصریحاً اسکو لکھ گئے ہیں اور یہی وہ خاتمیت مرتبی ہی جس کے آپ منکر ہیں اور اسکی باعث صاحب تحذیر کو ملحد و کافر فرماتے ہیں انا للہ وانا الیہ راجعون اور یہی وہ خاتمیت مرتبی ہی جس کے انکار سے رسول اللہ صلعم کی افضلیت مطلقہ اور سیادت مطلقہ اور خاتمیت زمانی مطلقہ کا انکار لازم آتا ہے

۵۔ حضرت مولانا نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ان کو (خدا نخواستہ) منکر ختم نبوت کہنا حقیقت سے بالکل آنکھیں بند کر لینا ہے یہ غلط بات کہنے والے یا تو تحذیر الناس کی عبارتوں کا مطلب نہیں سمجھے، یا کسی ذاتی وجہ سے مؤلف سے پرخاش رکھتے ہیں:

صاحب تحذیر کو منکر ختم نبوت کہنا ایسا ہی ہے جیسا آفتاب کو [illegible] کہنا ہاں اگر کہے [illegible] سکتا ہے البتہ اگر منکر ختم نبوت نہیں کہا جاتا ہے [illegible] اگر ختم زمانی کو مانتے ہیں تو کیا ہوا ختم مرتبی اور ختم مکانی کو نہیں مانتے [illegible] میں ہیں نیا انکار ختم مرتبی ہے [illegible] تکفیر جو [illegible] علاوہ ازیں صاحب تحذیر نے ارشاد فرمایا ہے لا یجب موجب انکار افضلیت بھی [illegible] بالاجماع [illegible] انکار ختم زمانی بھی [illegible] صاحب تحذیر کی وہ [illegible] آپ کا [illegible] جن کی منکر ختم زمانی [illegible] یہ بھی [illegible] ثابت ہوتا ہے [illegible] مضمون لکھا ہے [illegible] گر بوجہ [illegible] مضامین [illegible] جاتا ہوں [illegible]

۶۔ حضرت مولانا نے ختم نبوت کی تمام صورتوں پر اپنے غیر متزلزل یقین اور عقیدے کا کئی جگہوں پر اظہار کیا ہے اور اس کی کئی طرح سے تشریح اور انطباق کیا ہے، ایک جگہ فرماتے ہیں:

کسی اور [illegible] اگر کوئی اور نبی ہو تو یقینی نہیں [illegible] تمام انبیاء [illegible] نہیں اجماع کی مخالفت نہیں بلکہ جیسے بشہادت حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ [illegible] صورت اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے حضرت آدم کی طرف راجع نہیں خدا کی صورت پر ہونا مخلوقات کا لکن [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے [illegible] کمالات [illegible] اگر کسی اور کے کمالات [illegible] تو یقینی [illegible] کمال [illegible] جیسے خدا کی صورت [illegible] مضامین متشابہ [illegible] اپنی صورت و شکل پر قیاس نہیں کرتا بلکہ [illegible] جیسا وہ دیکھیں [illegible] صورت جیسے [illegible] حضرت آدم علیہ السلام دیکھی [illegible] صورت [illegible] کیفیت انطباق صورۃ خداوندی [illegible] آدم علیہ السلام کی بیان کرنی ہے متعذر ہوں [illegible] انبیاء علیہم السلام کی صورۃ کمال [illegible] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] متشابہ [illegible] سمجھتا ہوں [illegible] کہتا ہوں کہ جیسے ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] صورت [illegible] تقدیر [illegible] ہوں [illegible] ایمان [illegible] خدا کو سمجھتا ہوں [illegible] [illegible] جاتا ہوں [illegible] شکر خدا کا بجا لاتا ہوں [illegible]

۷۔ مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں نے تحذیر الناس میں جو بحث کی ہے اس کے بعد نہ اثر ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے نہ اس کے باطل کرنے کی، لکھا ہے: تمام مضمون بطلان اثر ابن عباس اور عدم بطلان تحذیر الناس کی خدمت میں بعد گذارش ہے کہ حسب تقریر تحذیر نہ اثر ابن عباس کی اثبات کی حاجت نہ ابطال کی ضرورت ان اثبات سے بجز وجوہات افضلیت نبی ہو سو ہم اگر اثر کو بوجہ قطعیات نہیں کہتے تو ہم تعجب سمجھتے ہیں اور اس کی تعلیق بھی مستحق نہیں سمجھتے لیکن حسب تقریر تحذیر اثر ابن عباس اگر باطل نہیں ہو سکتا تو افضلیت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اہل فہم کے نزدیک تمام کائنات پر ایسی طرح روشن ہو جاتی ہے جیسے اہل نظر پر آفتاب نیمروز، مگر ایسا بھی تقریر مخالفان تحذیر اثر ابن عباس باطل ہو سکتا ہے نہ افضلیت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہو سکتی ہے۔

۸۔ خاتمیت زمانی اور مکانی و مرتبی کی بحث کی ہے اور ان پر جو شور اٹھا تھا حضرت مولانا نے اس کو بھی غباوت یا تعصب پر محمول کیا ہے، اور اپنے خیالات کی اس طرح واضح مگر مختصر تشریح کی ہے کہ جس سے پوری بحث آئینہ کی طرح بے غبار ہو جاتی ہے۔ ایک جگہ تحریر فرمایا:

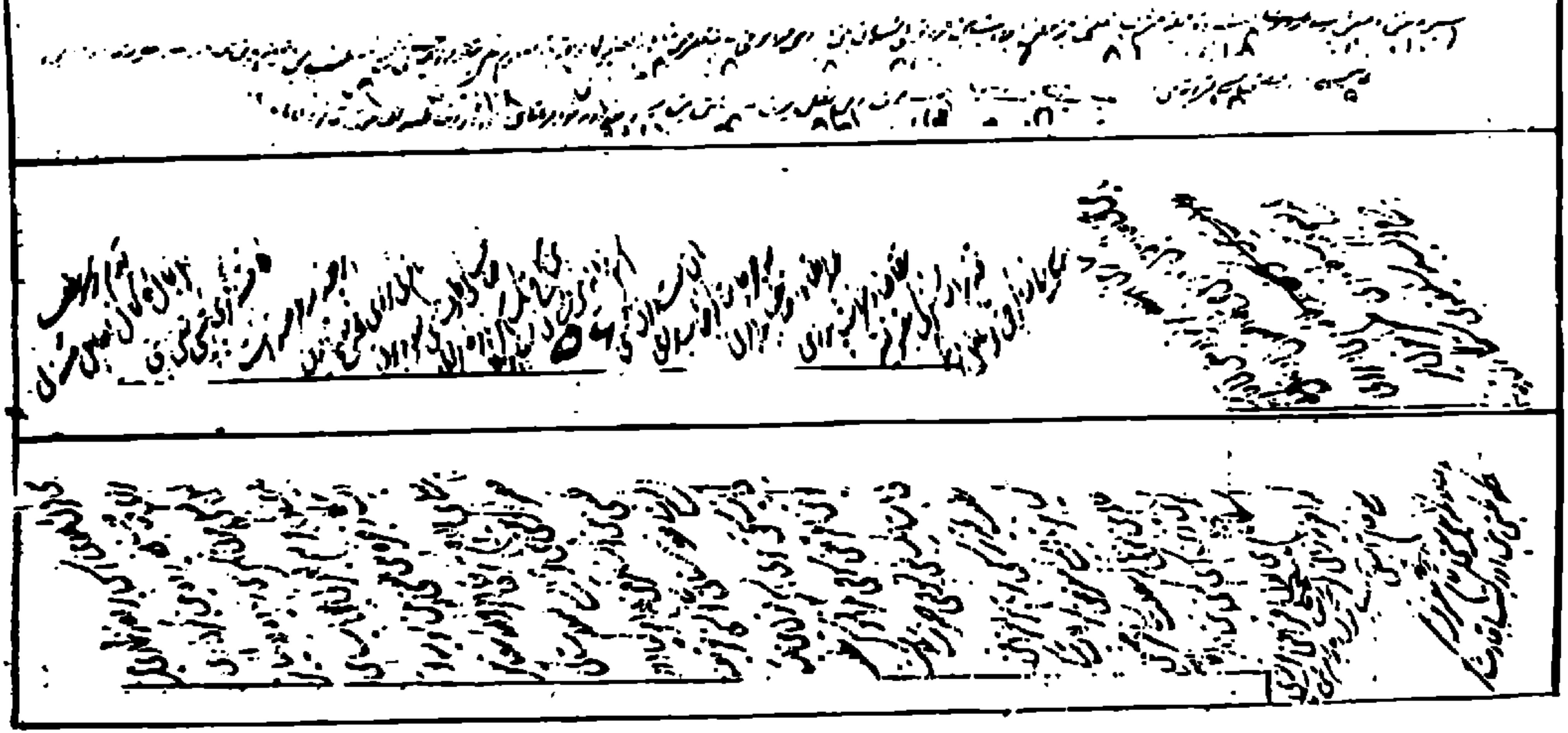
صاحب تحذیر نے خاتمیت مرتبی کو بہ نسبت انبیاء زمین ہائے مخصوص نہیں کیا بلکہ بصورت ثبوت اثر مذکور بعد اثر ابن عباس انبیاء ما تحت کی نسبت بھی آپ کو خاتم مرتبی قرار دیا ہے جگہ یوں کہا ہے [illegible] اس صورت میں خاتمیت زمانی محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بالطور صاحب تحذیر انہیں انبیاء کی نسبت خاص نہ ہوگی انبیاء ما تحت کی بھی آپ خاتم زمانی ہوں گے جیسے اوروں کا مقدم زمانی لازم آتا ہے۔

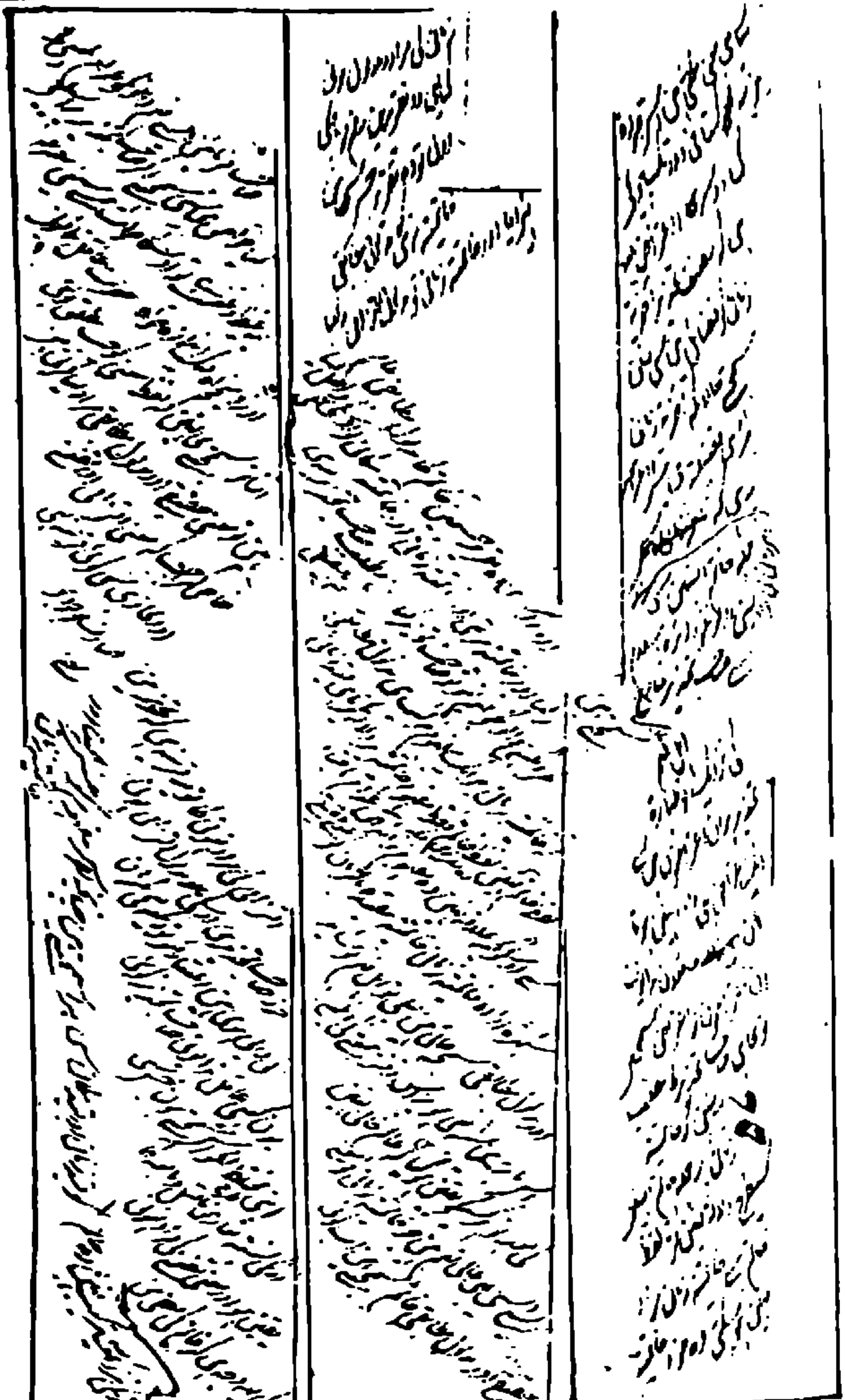
دوسری جگہ لکھتے ہیں: دوسری تقریر ثانی یہ بات بھی ہے کہ خاتم النبیین ایک مفہوم [illegible] داخل ہیں الگ نہیں اس مفہوم کی کلی انواع ثلثہ مذکورہ داخل ہیں اور جملہ خاتم النبیین [illegible] اور حاصل مطلب یہ ہے کہ [illegible] خاتمیت ذاتی و زمانی و مکانی [illegible] جیسے صاحب جلالین آیۃ وللہ ما فی السموات والارض کی تفسیر میں بعد ذکر ملکا و عبیدا بیان کہی [illegible] اور مِن کل شیءٍ فی ظلّ شیءٍ مراد لیا ہے۔

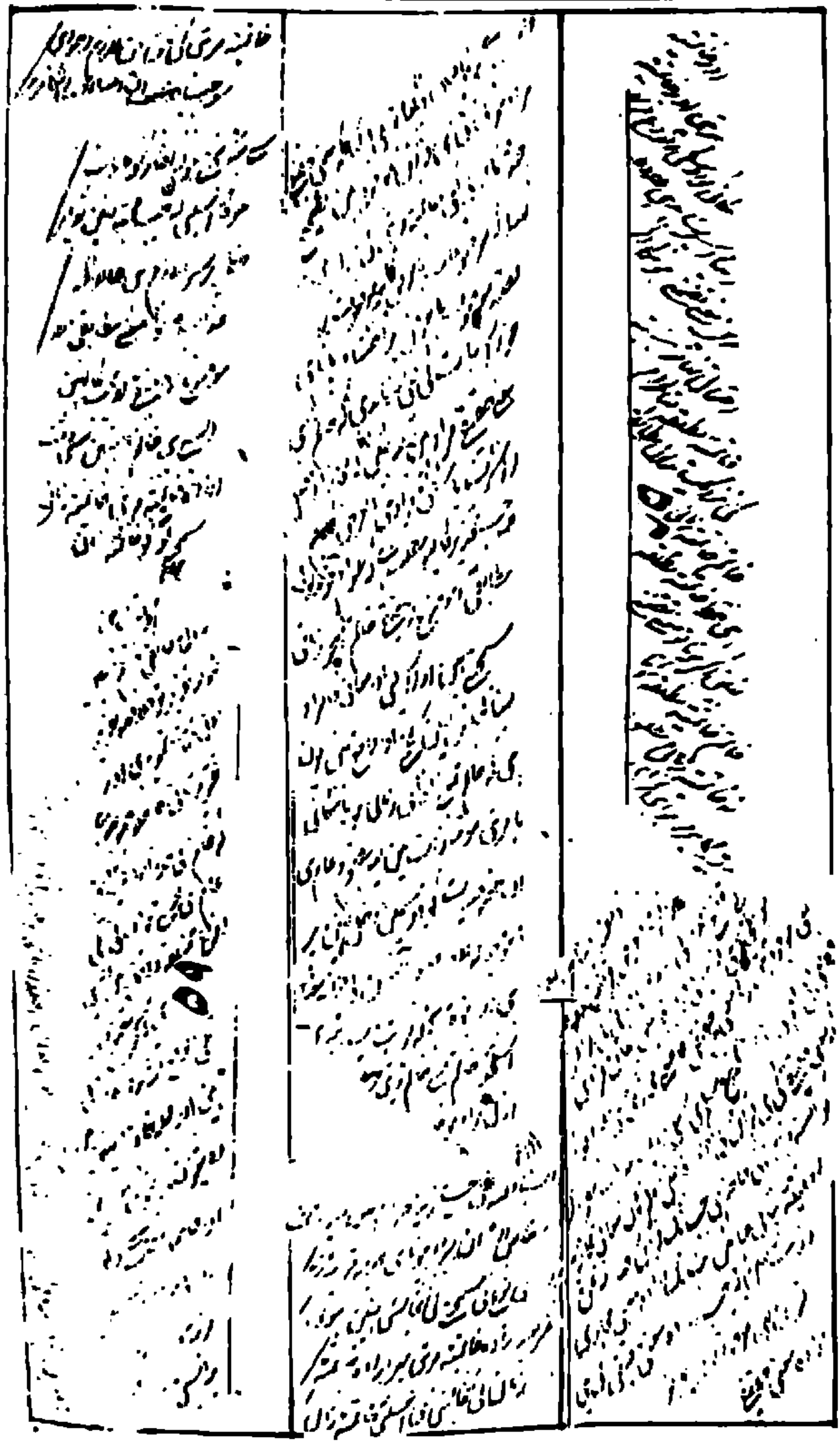
نسخۂ مؤلف کا پیش نظر عکس چند گذارشات | رد قول الفصیح کے نسخہ مؤلف کا (جو تمام تر حضرت مولانا محمد قاسم کے دست مبارک کا لکھا ہوا ہے) جوں کا توں عکس شامل کرنے کا خیال تھا، مگر جب اس ارادہ سے اصل نسخہ کو دیکھا گیا تو مجلّہ اور قلمی نسخہ دونوں کی پیائش میں خاصا فرق نکلا، رسالہ کی پیائش ۱۲/۲۰ س،م ہے اور قلمی نسخہ کی عموماً ۱۷/۲۵ س،م، جس کی وجہ سے قلمی نسخہ کا جوں کا توں عکس نہیں آسکتا اور صرف ایک عکس کی وجہ سے مجلّہ کے سائز میں اضافہ بھی دانشمندی نہیں تھی۔ اگر اصل نسخہ کو چھوٹا کرا کر شامل کیا جاتا تو حضرت مولانا کی تحریر جو پہلے ہی باریک ہے اور باریک ہو کر اس کا پڑھنا ہی مشکل ہو جاتا۔ اس لئے بعد میں یہ فیصلہ کیا کہ القول الفصیح پر حضرت مولانا کے قلم سے جو حاشیہ یا جواب لکھا ہوا ہے صرف اس حصہ کو مجلّہ میں شامل کر لیا جائے، مگر اس صورت میں دشواری یہ تھی کہ حضرت مولانا کا یہ جواب یا حاشیہ جو قلم برداشتہ تحریر فرمایا تھا، کتاب کے حاشیہ پر چاروں طرف اور کہیں کہیں بین السطور میں بھی لکھا ہوا تھا، اسی ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے دوسری جگہ اسی طرح سیٹ کرنا مشکل کام تھا، مگر ادارہ کے کارکن مولوی محمد حنیف صاحب بہرائچی نے اسکو اس احتیاط اور صفائی سے منتقل کیا کہ اصل مسودہ کی ایک سطر اور فقرہ بھی ضائع نہیں ہوا، پوری تالیف اصل ترتیب کے مطابق پیش کر دی گئی، اس نازک خدمت میں مولوی محمد شعبان صاحب بستوی (مدرس مدرسہ عید گاہ، کاندھلہ) کا بھی خاص تعاون شامل رہا۔ **فجزاهما الله تعالى.**

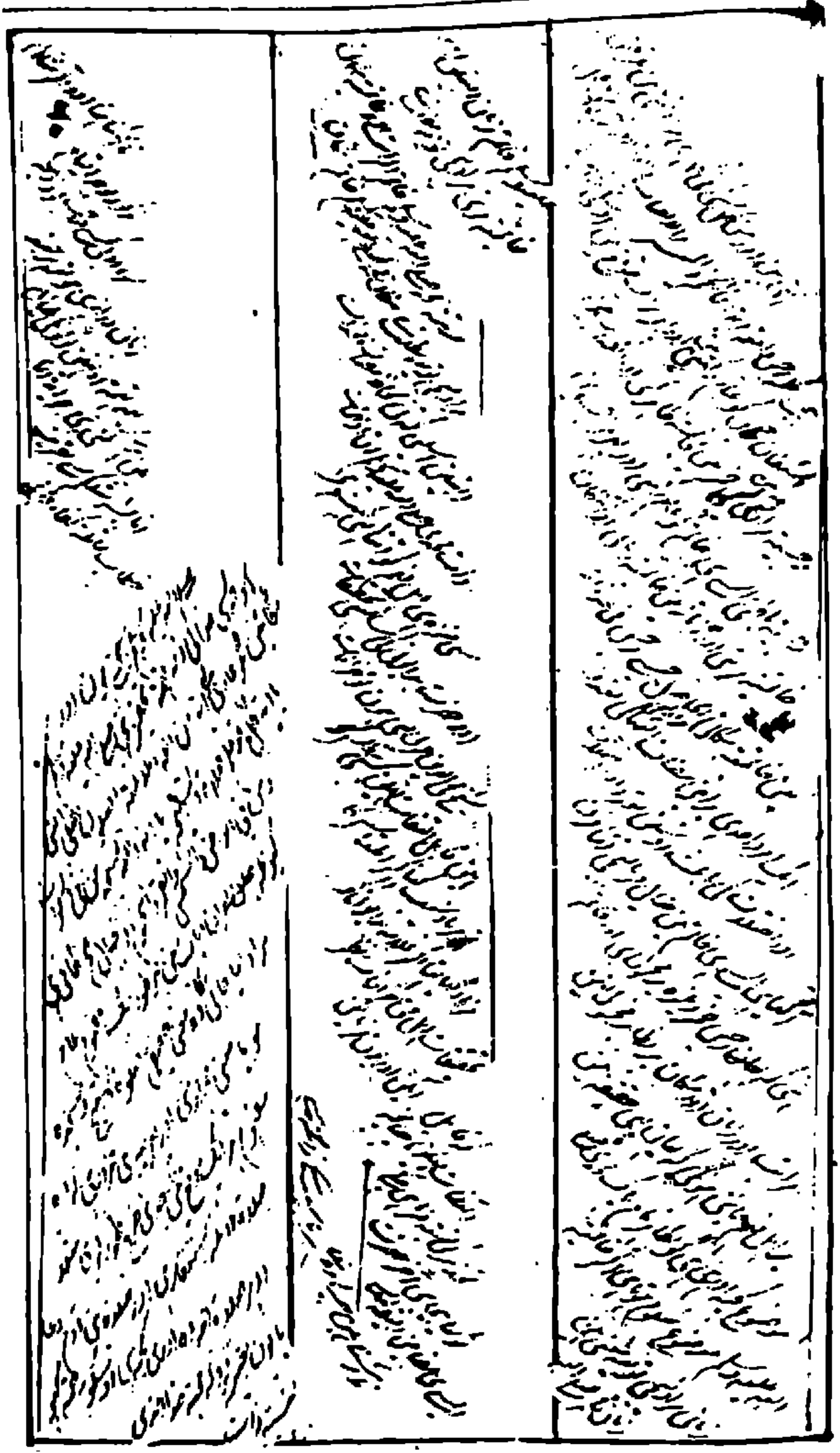
یہاں یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ تنویر النبراس کے زیر نظر مسودہ سے تین نقلیں تیار کی گئی تھیں ایک حضرت مصنف کی تصحیح کی ہوئی ہے جو دو نقلیں اور ہیں انکی اور اصل نسخہ کی ترتیب میں کچھ فرق ہو گیا ہے بعض فقرے آگے پیچھے ہو گئے اور چند درج ہونے سے رہ گئے، اسلئے اصل نسخہ کی اہمیت مسلم ہے۔

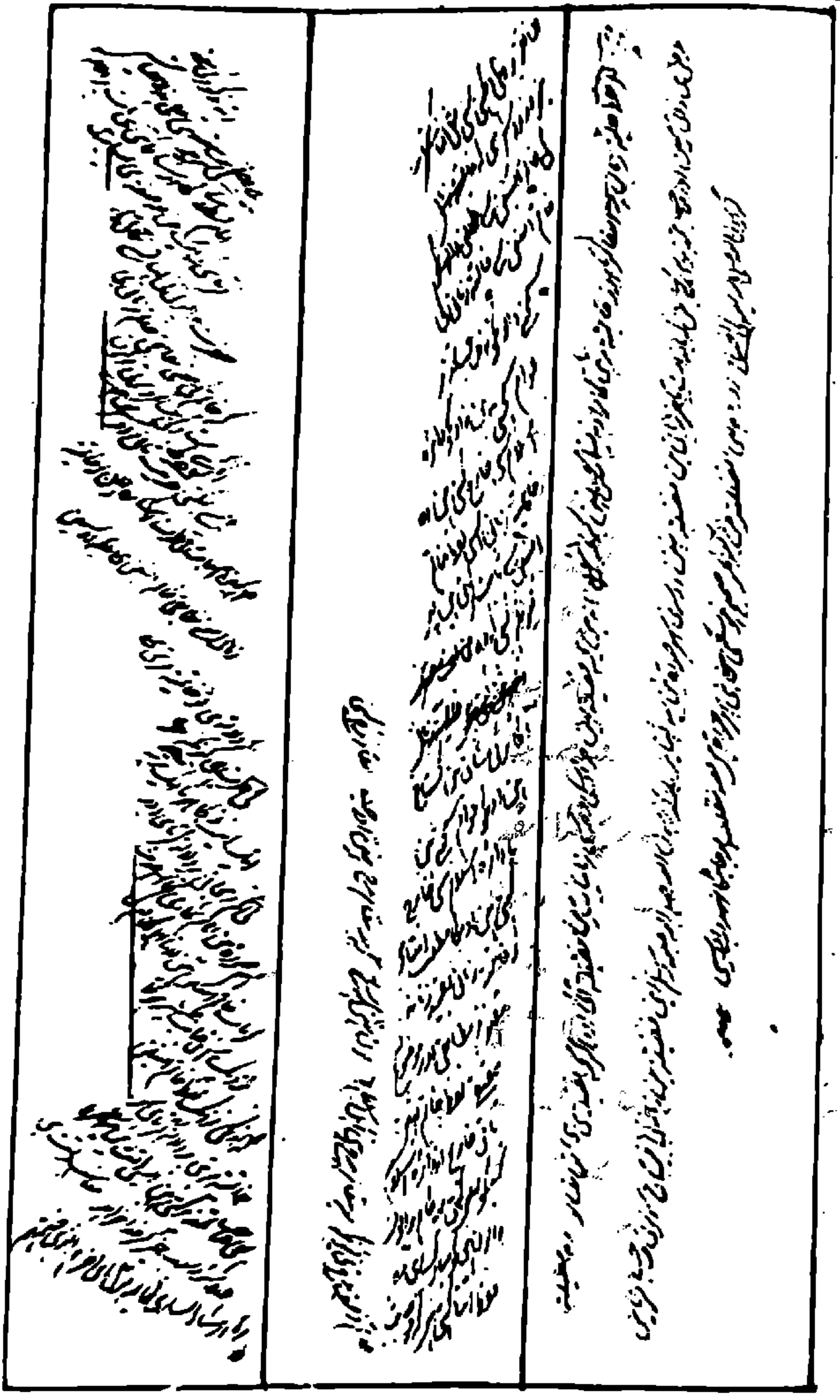
تنویر النبراس علی من انکر تحذیر الناس (یا ردقول فصیح) حضرت مولانا کے قلم سے

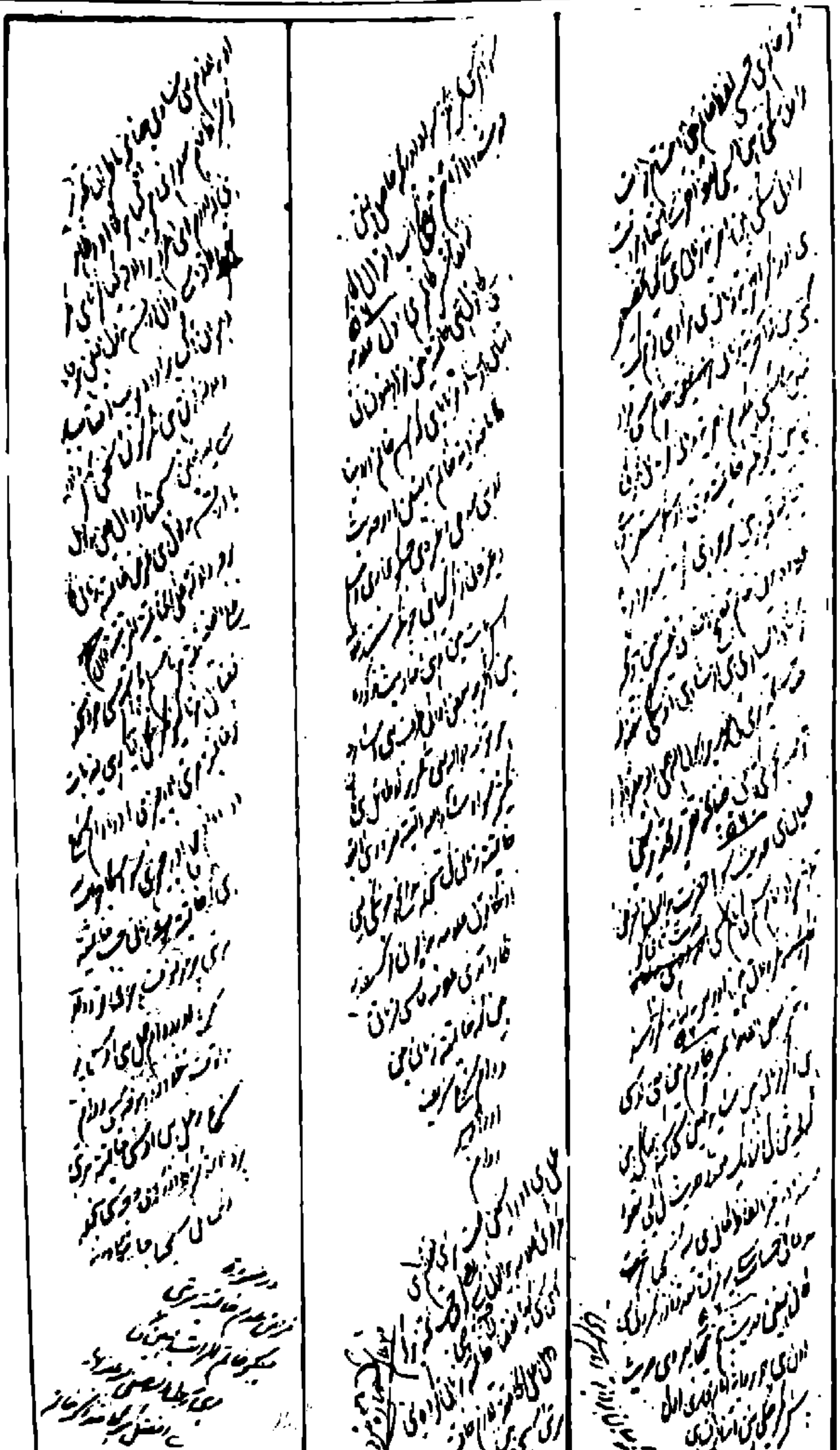


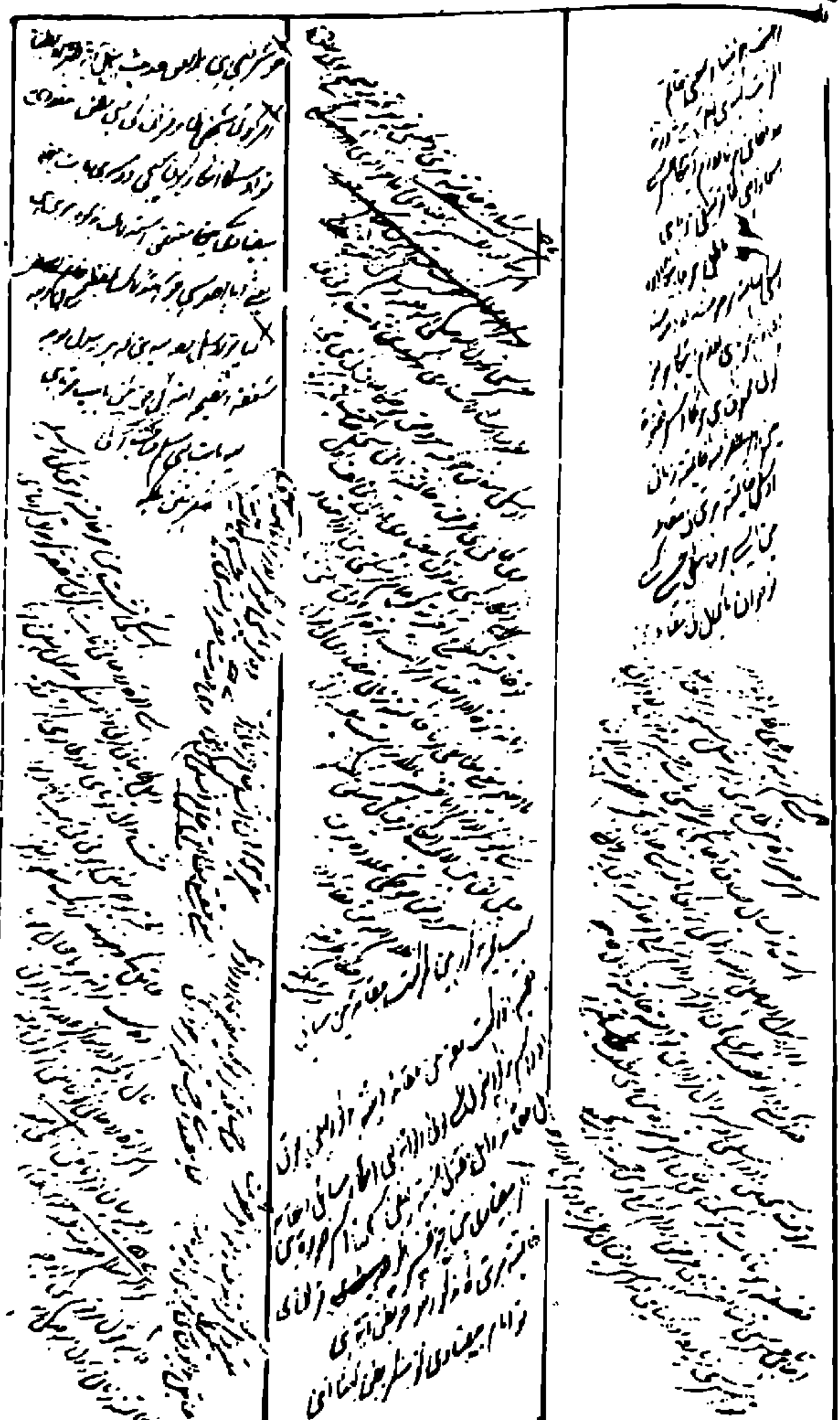


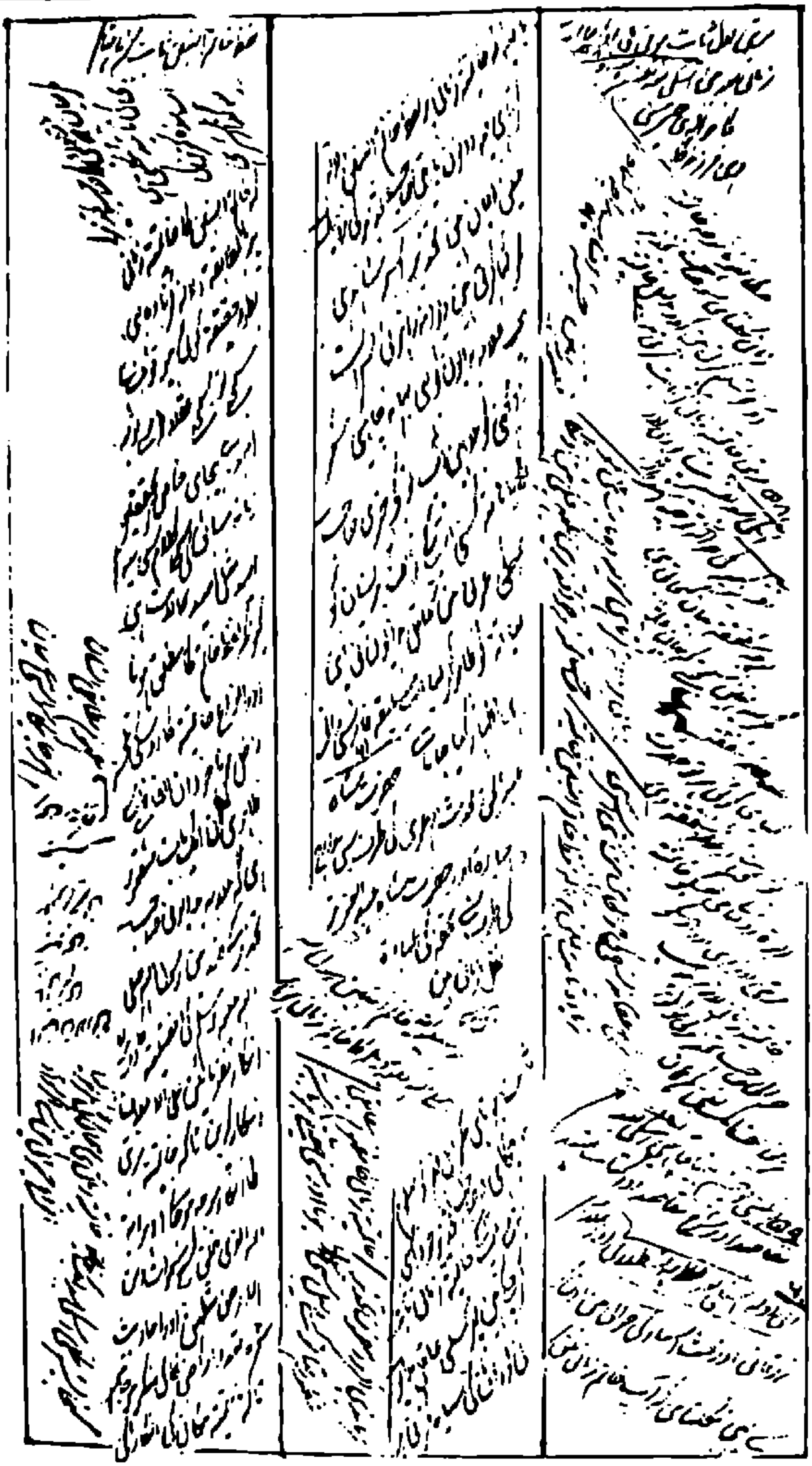


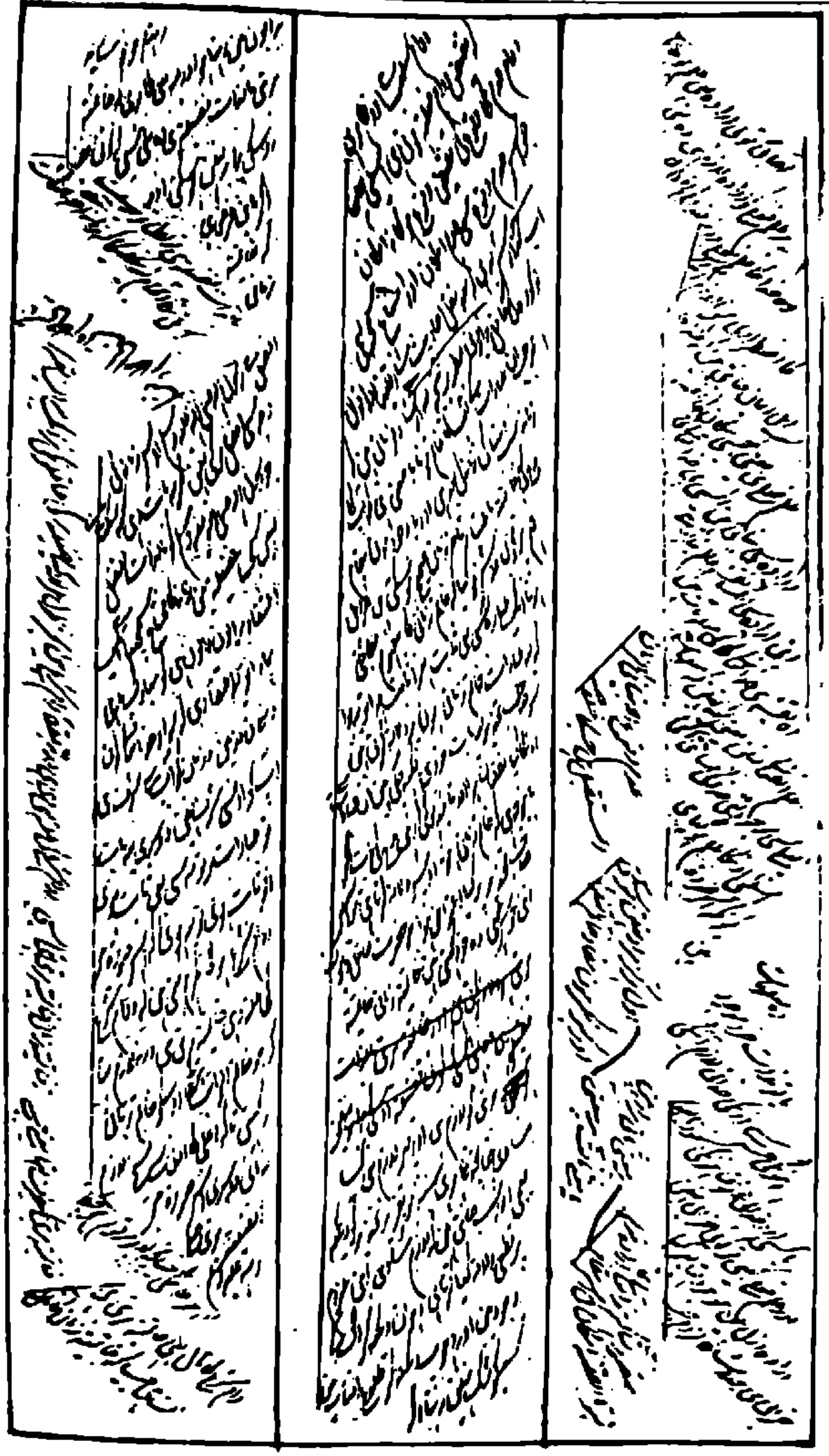






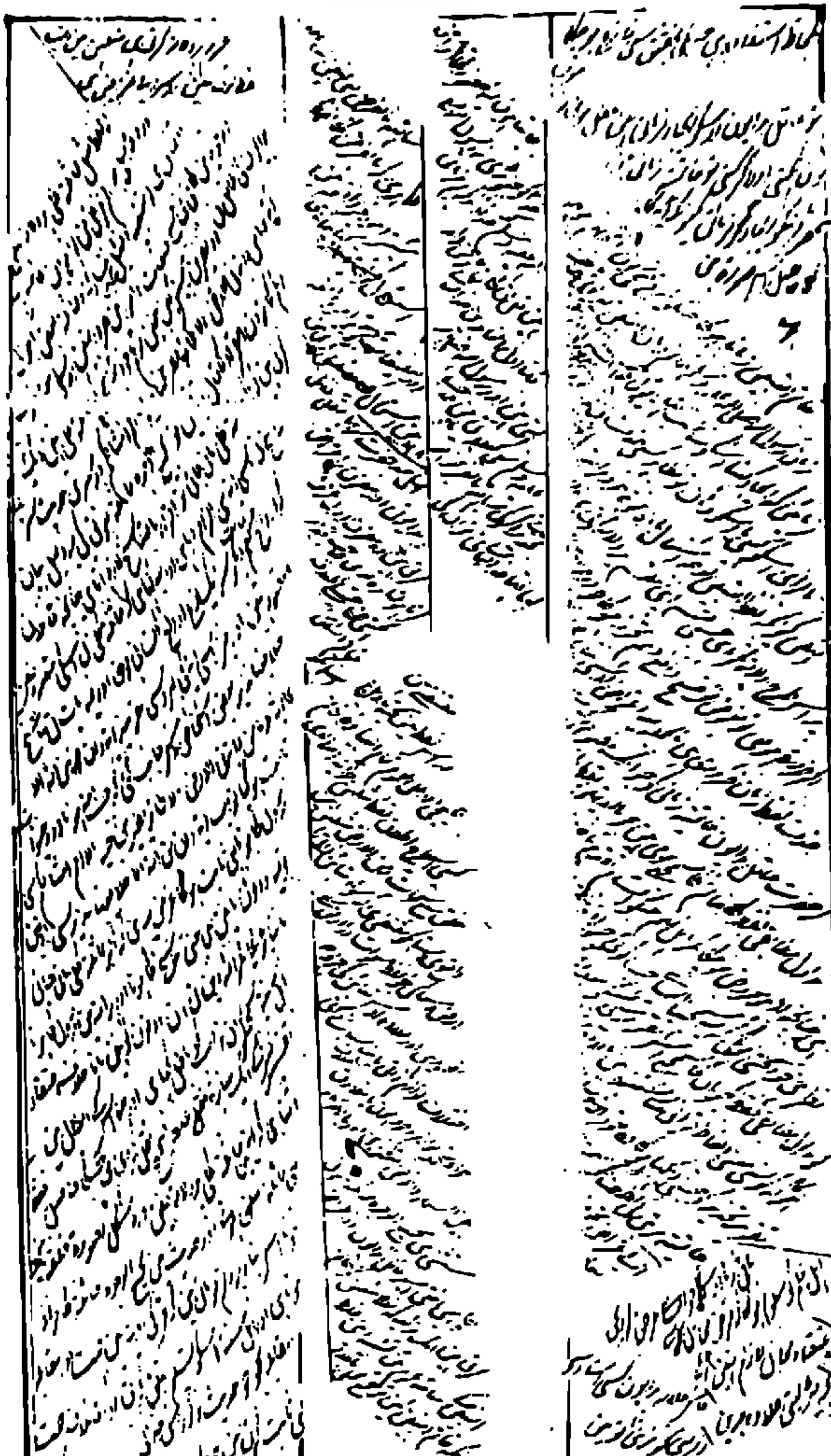


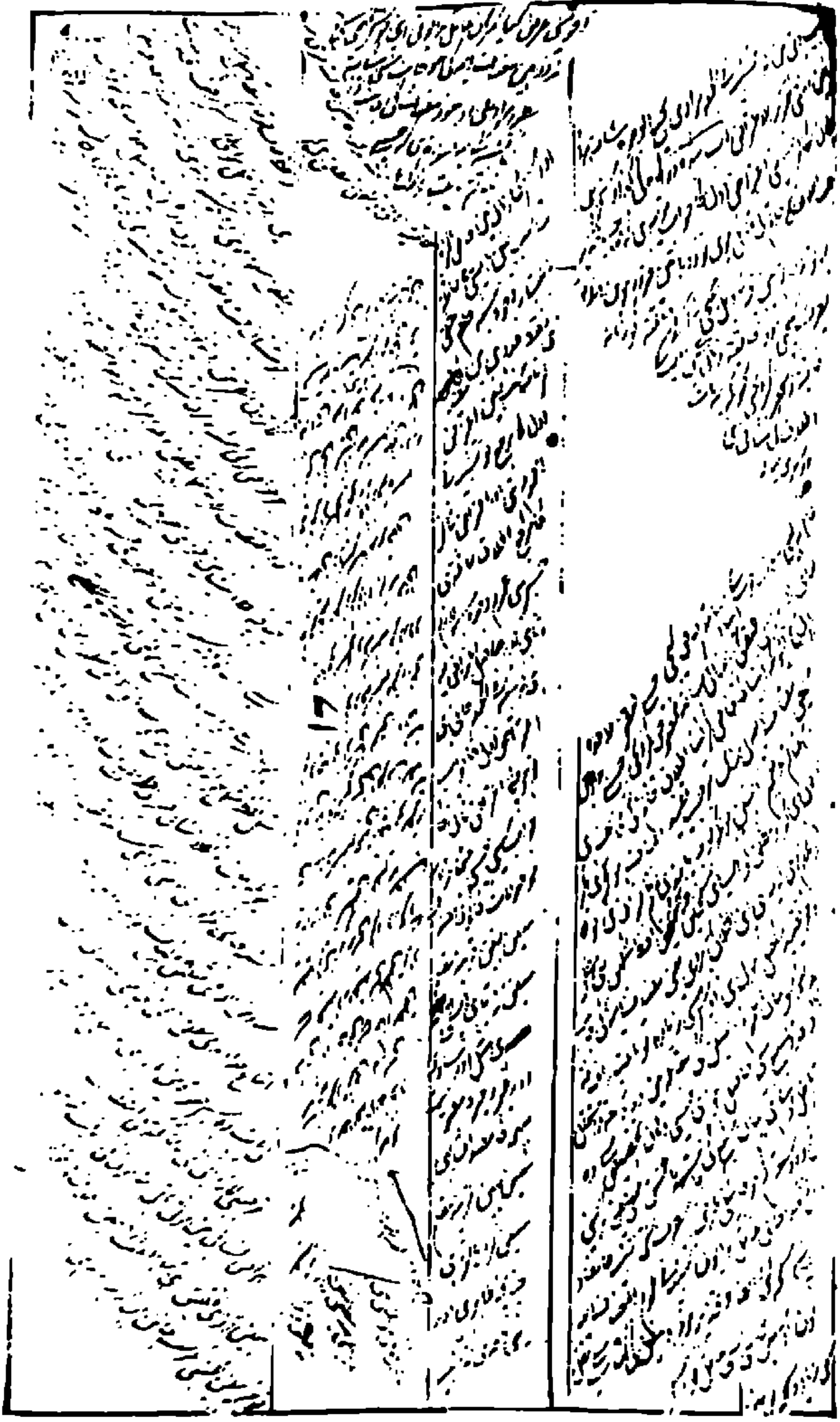




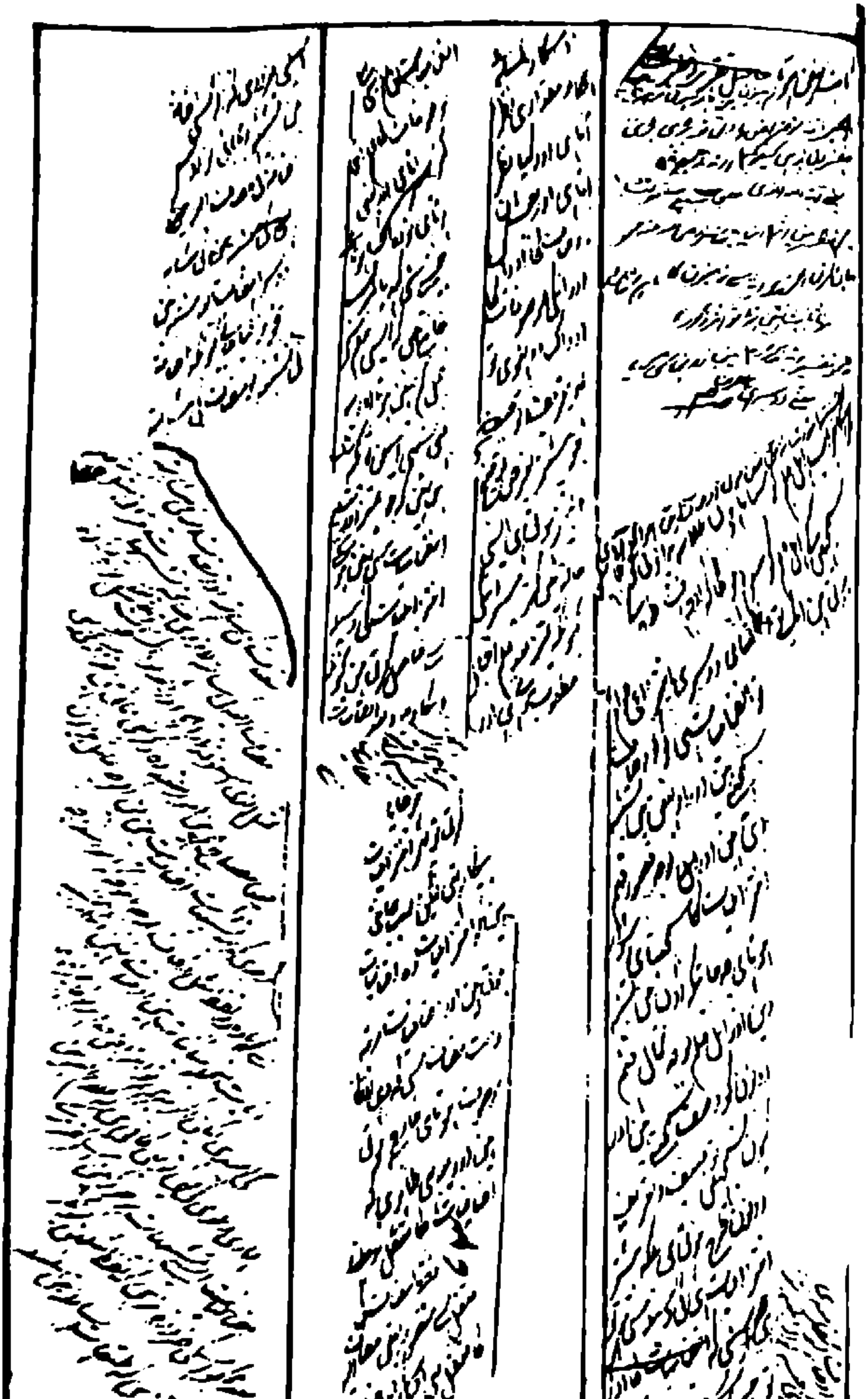
[illegible]

[illegible]

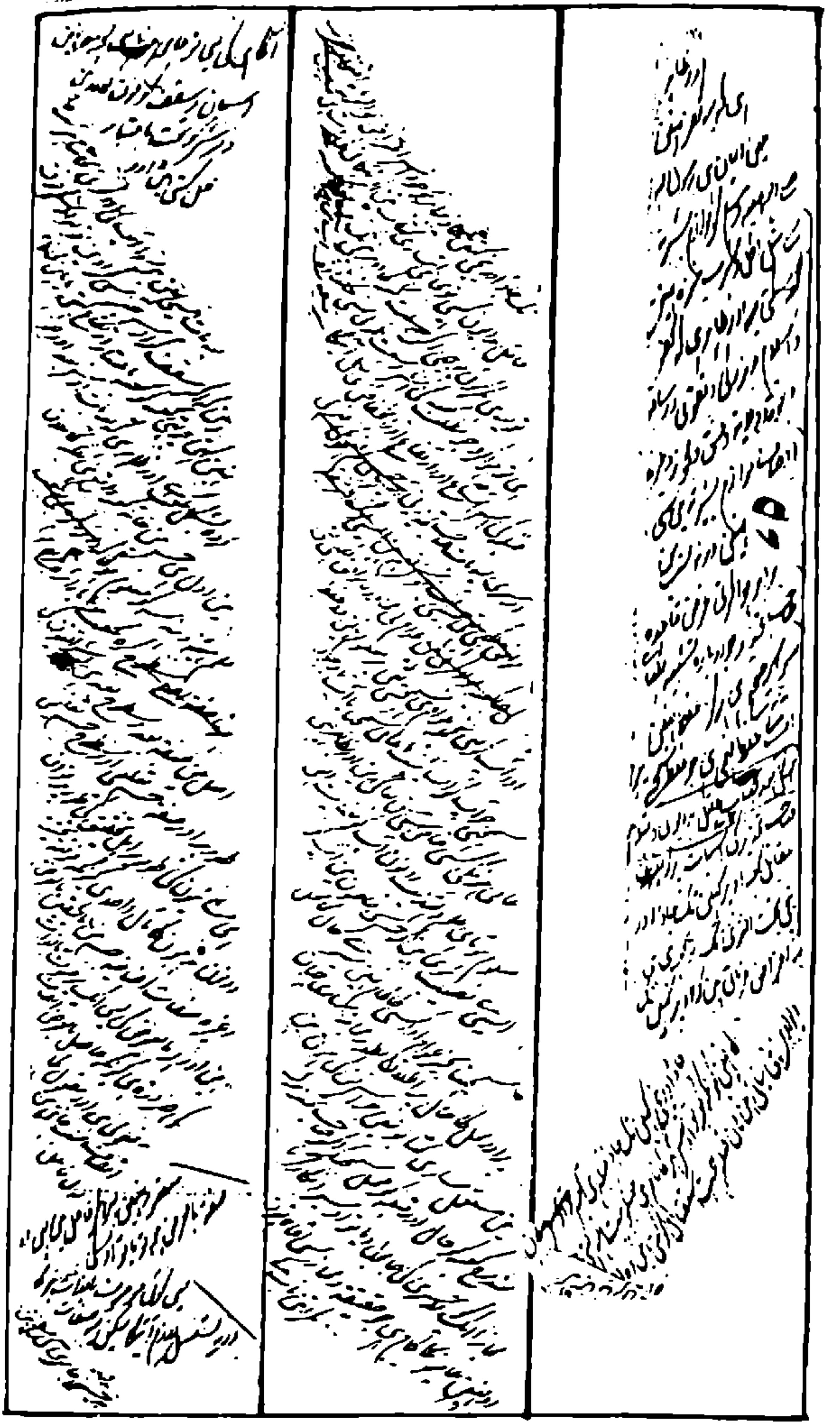


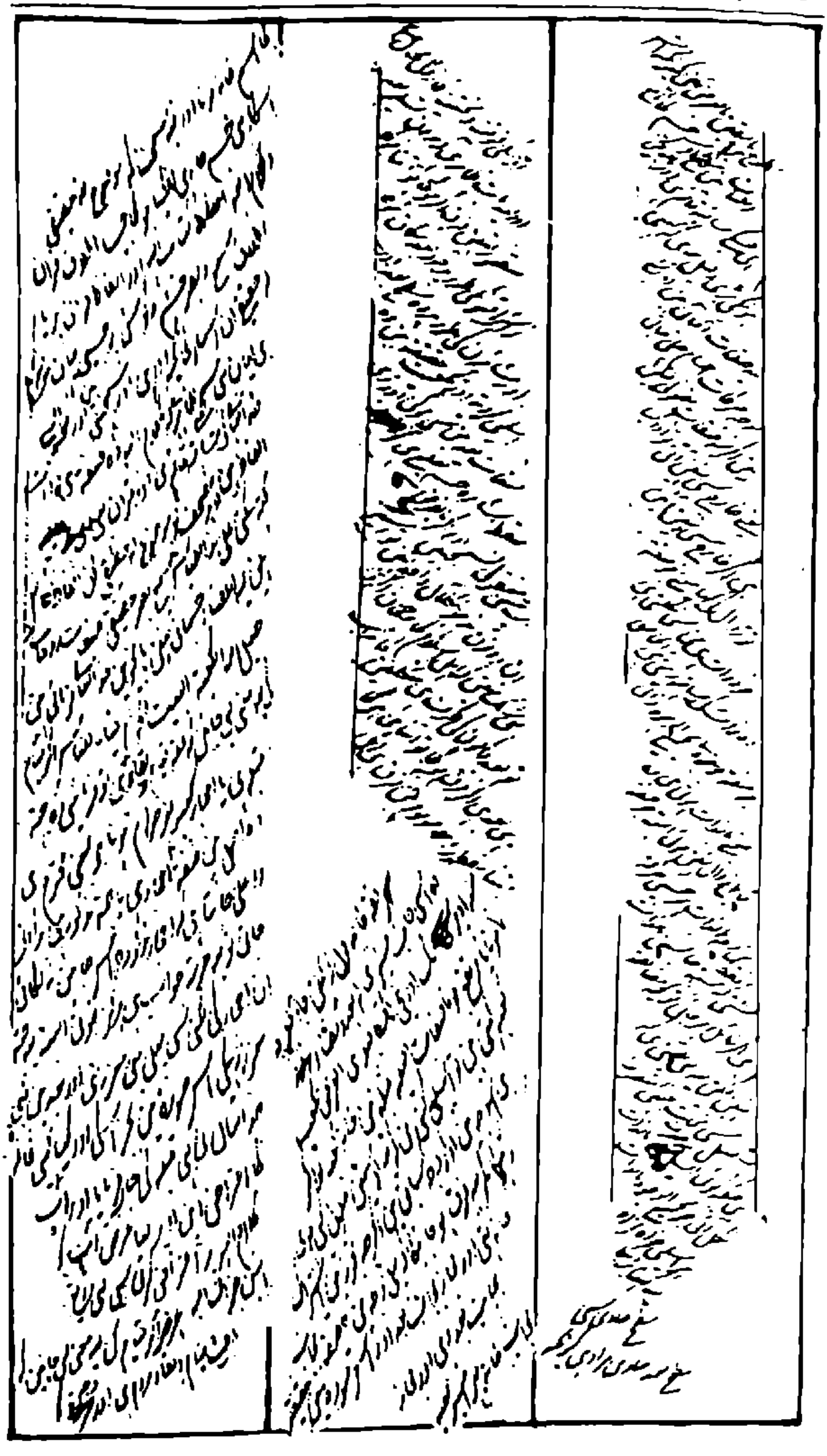


[illegible]

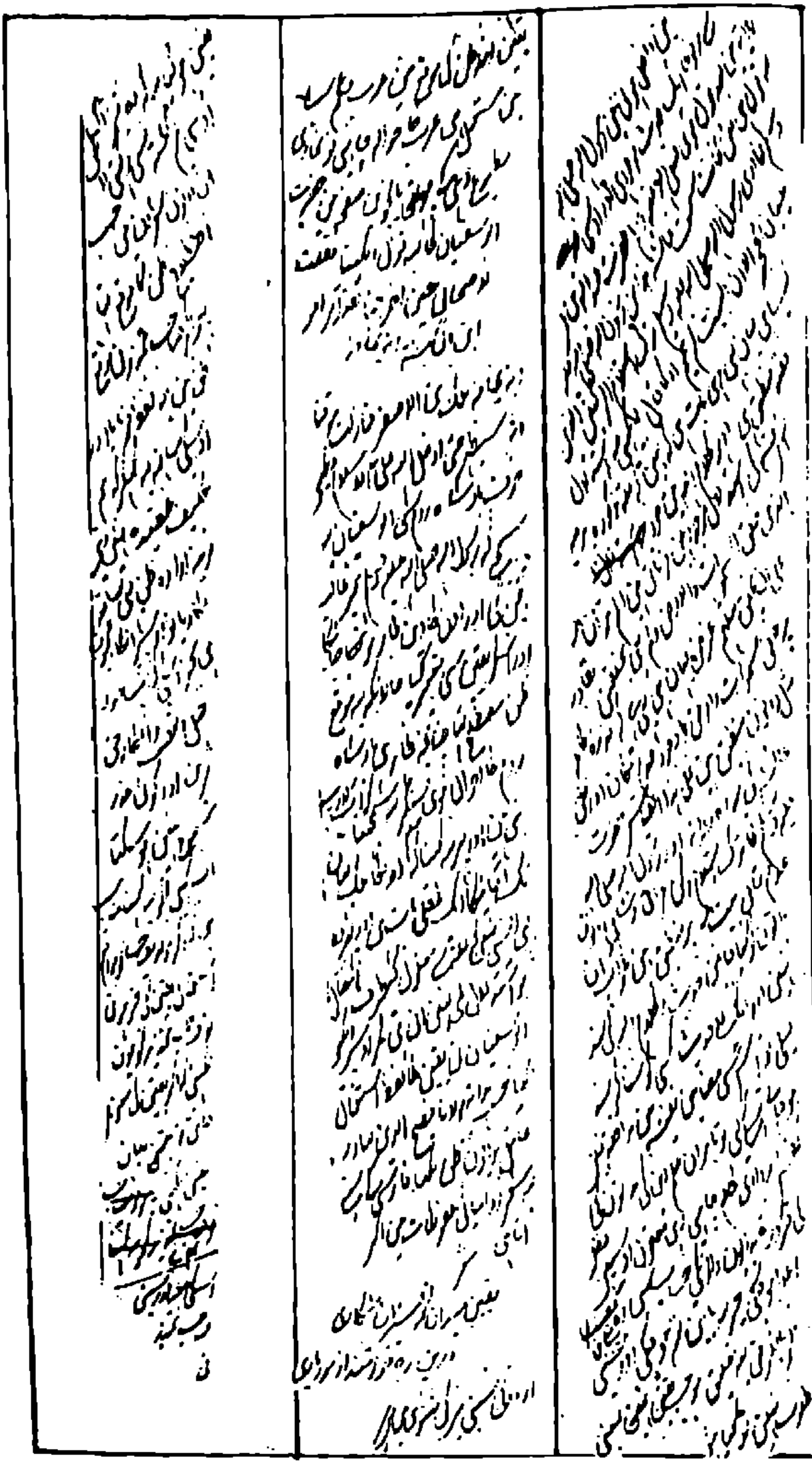


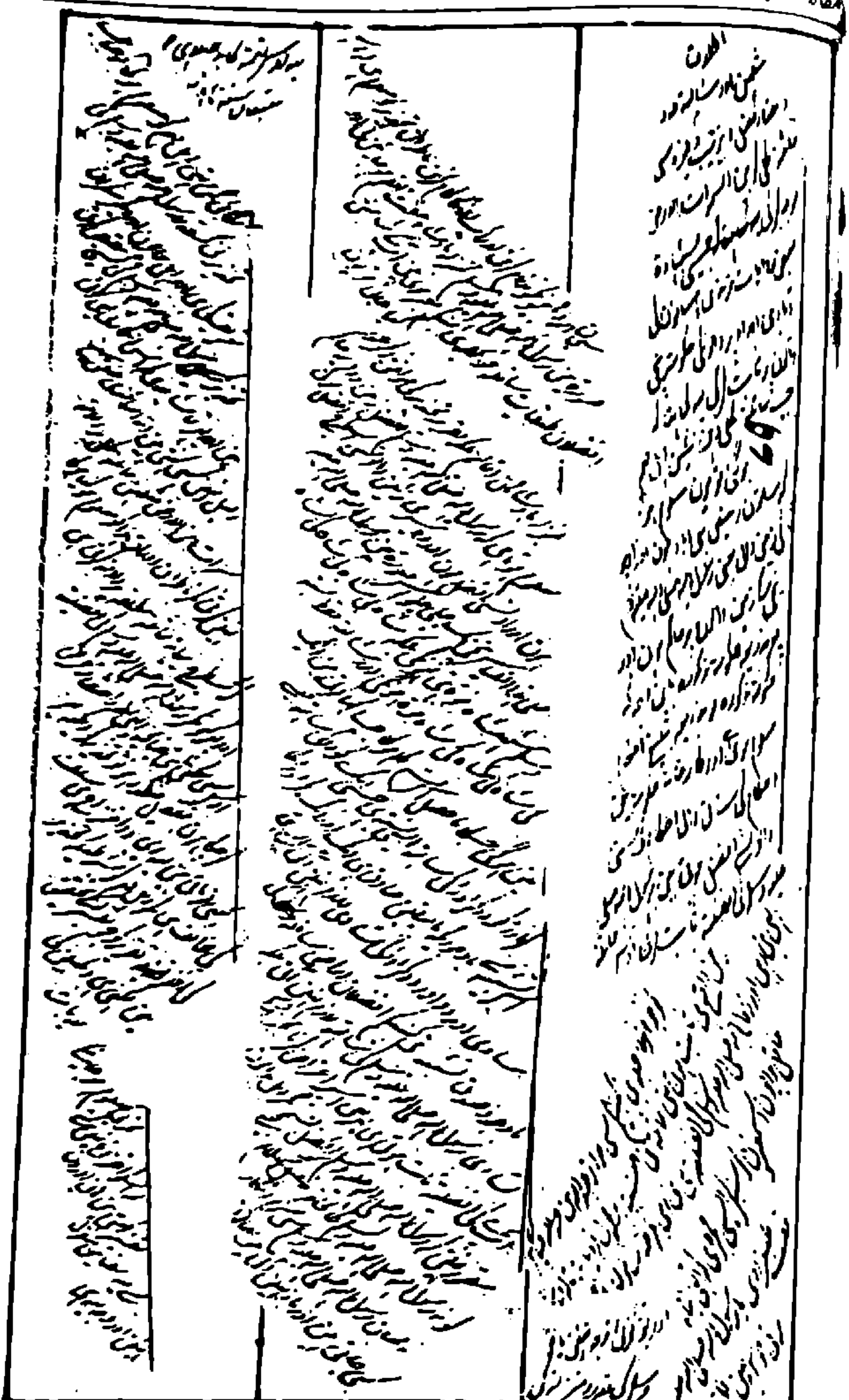
[illegible]

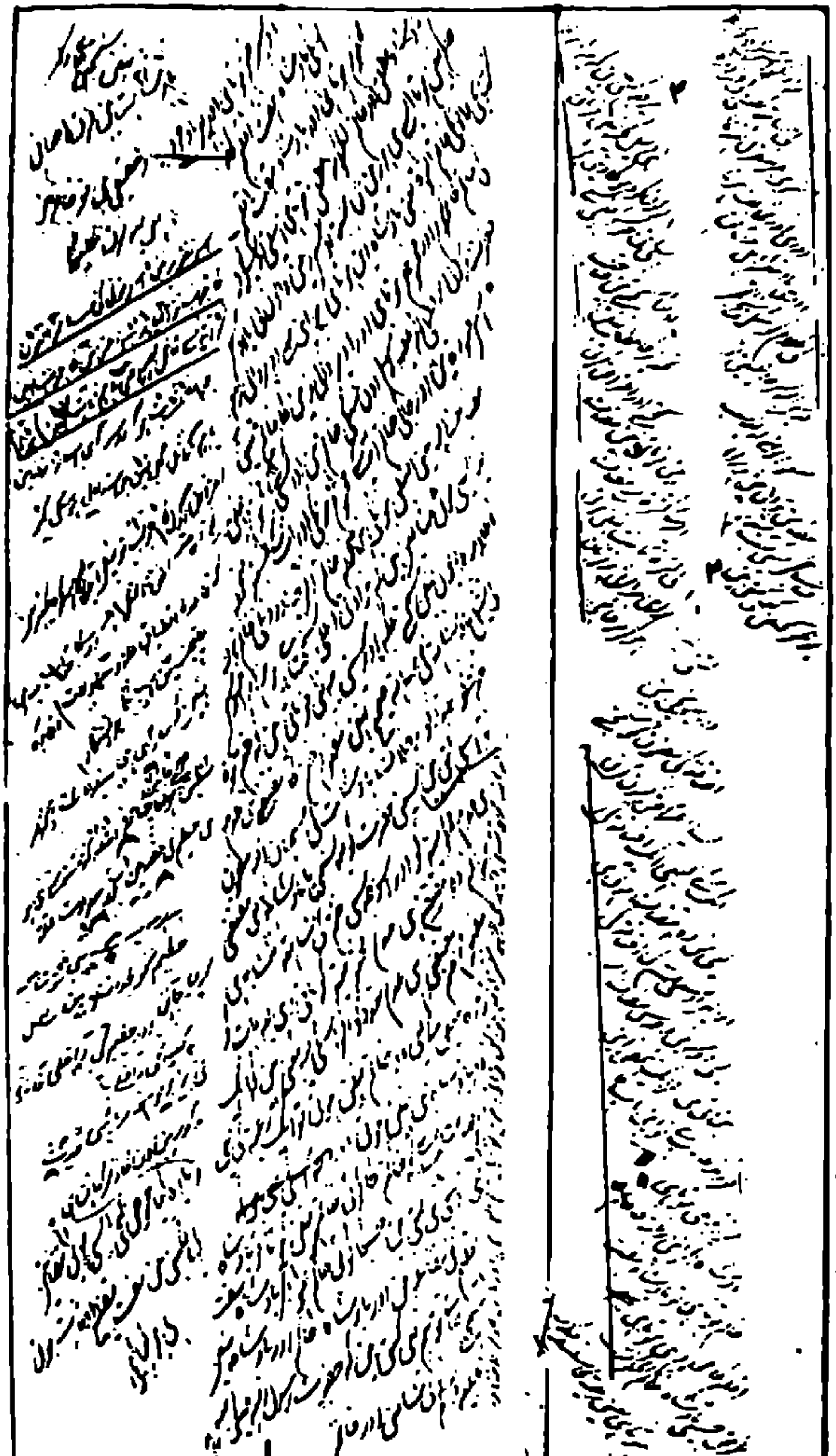


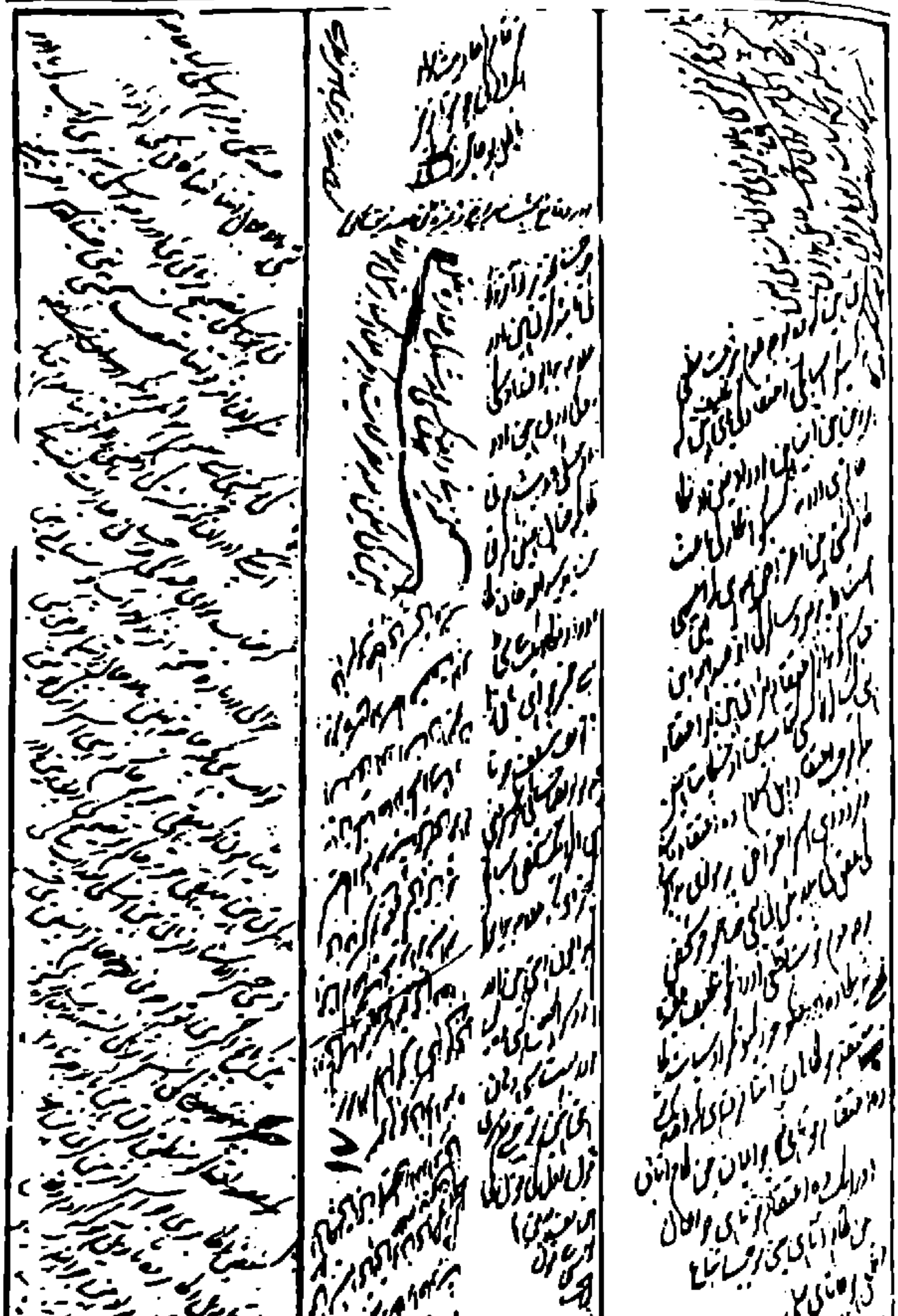


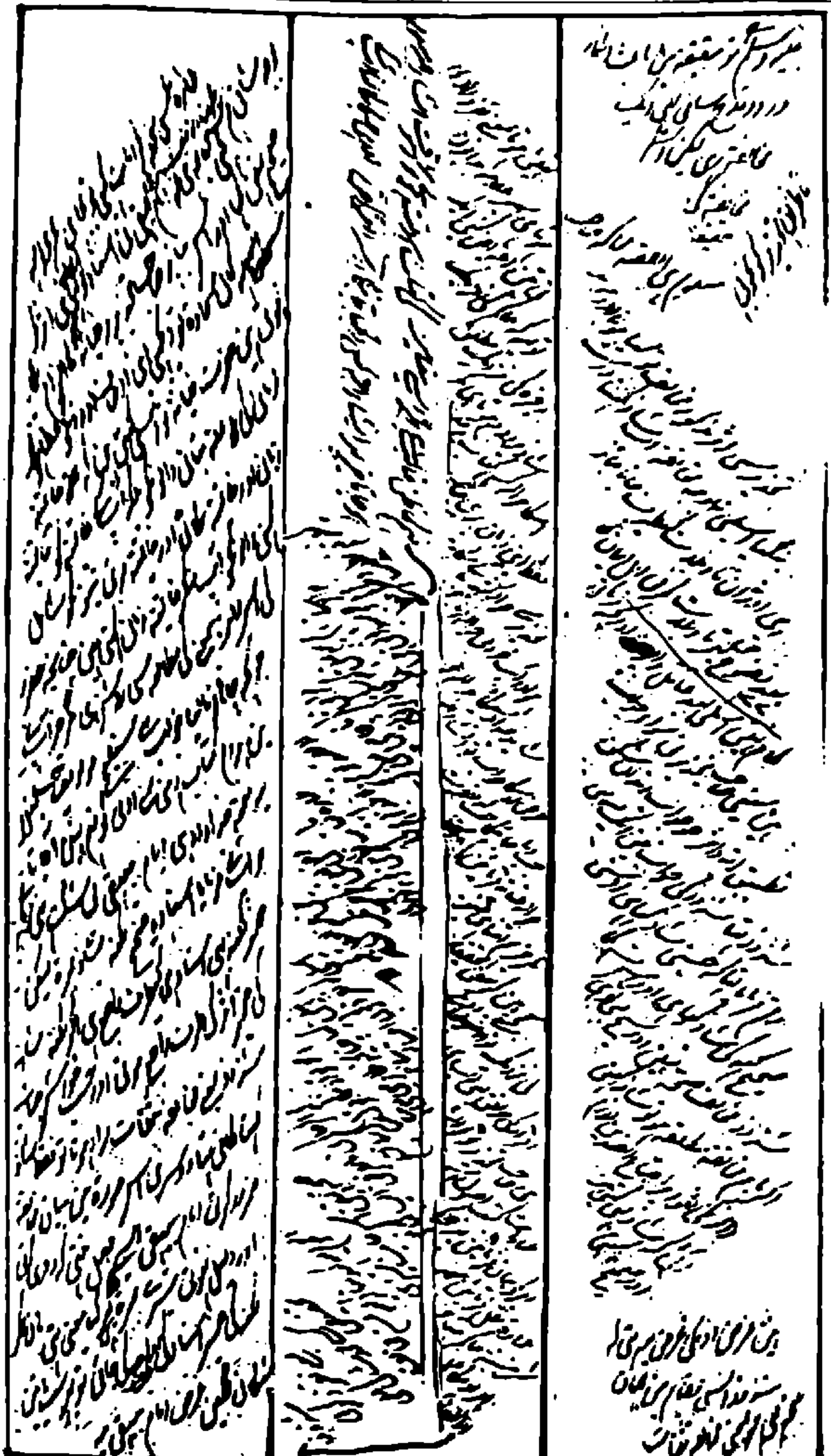
[illegible]

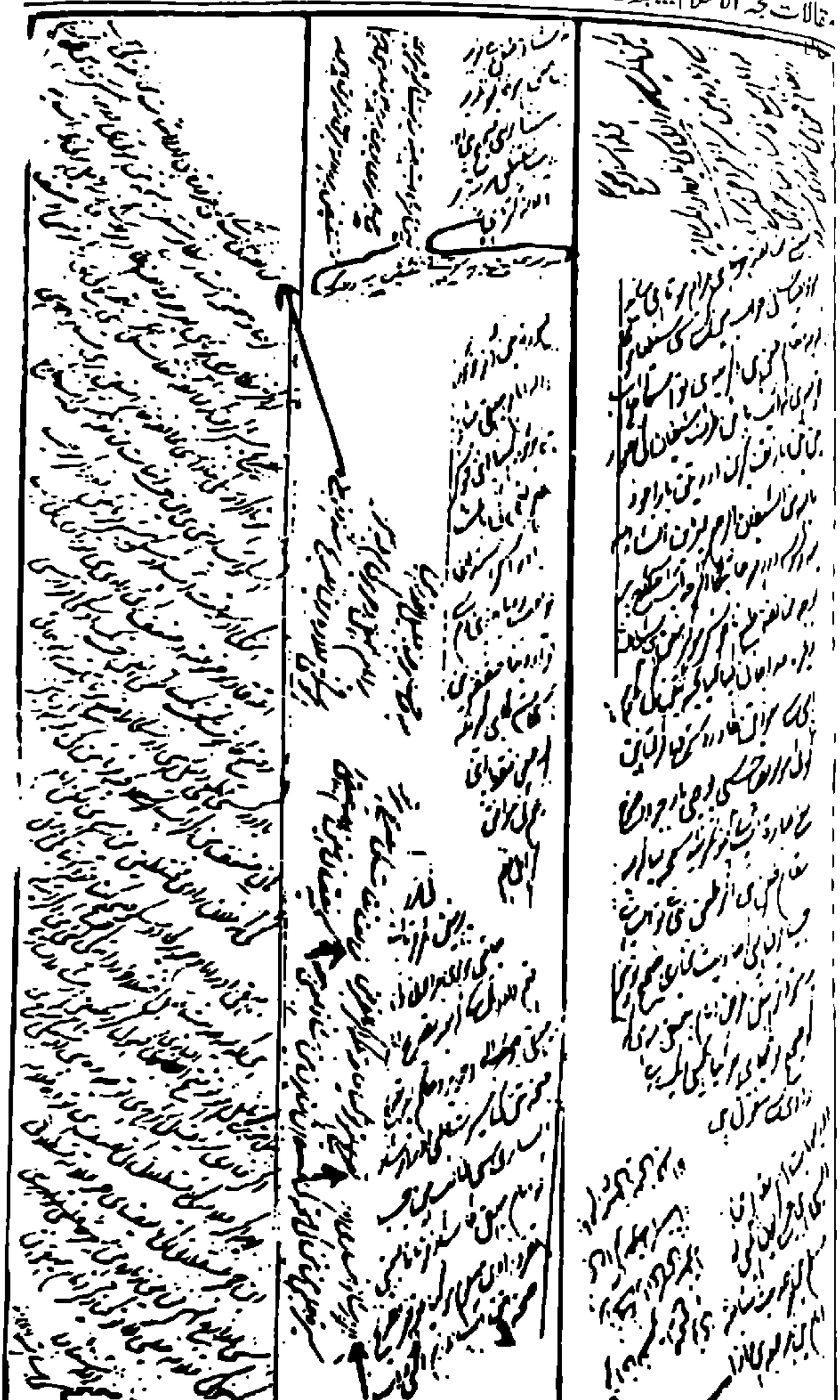


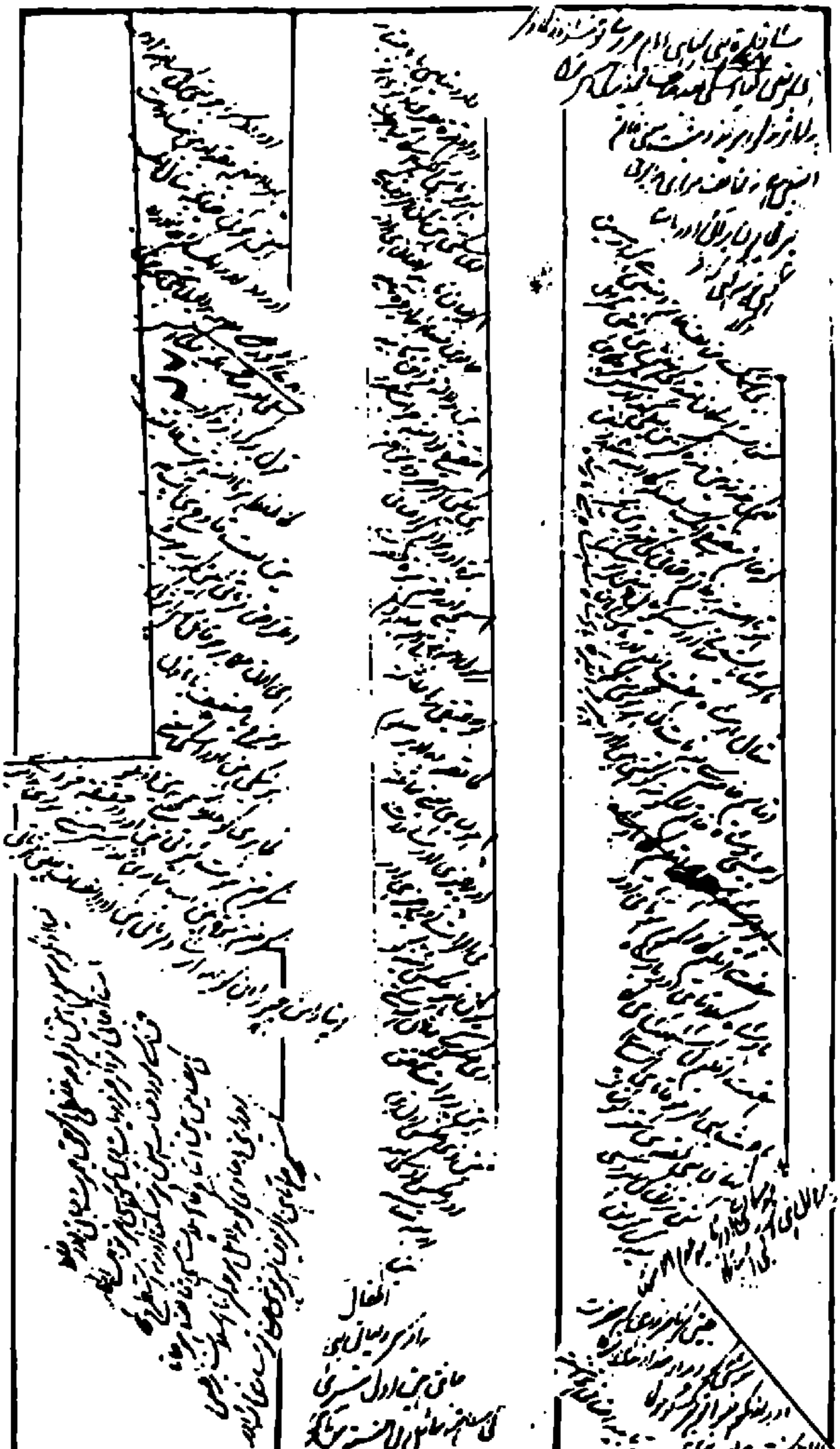


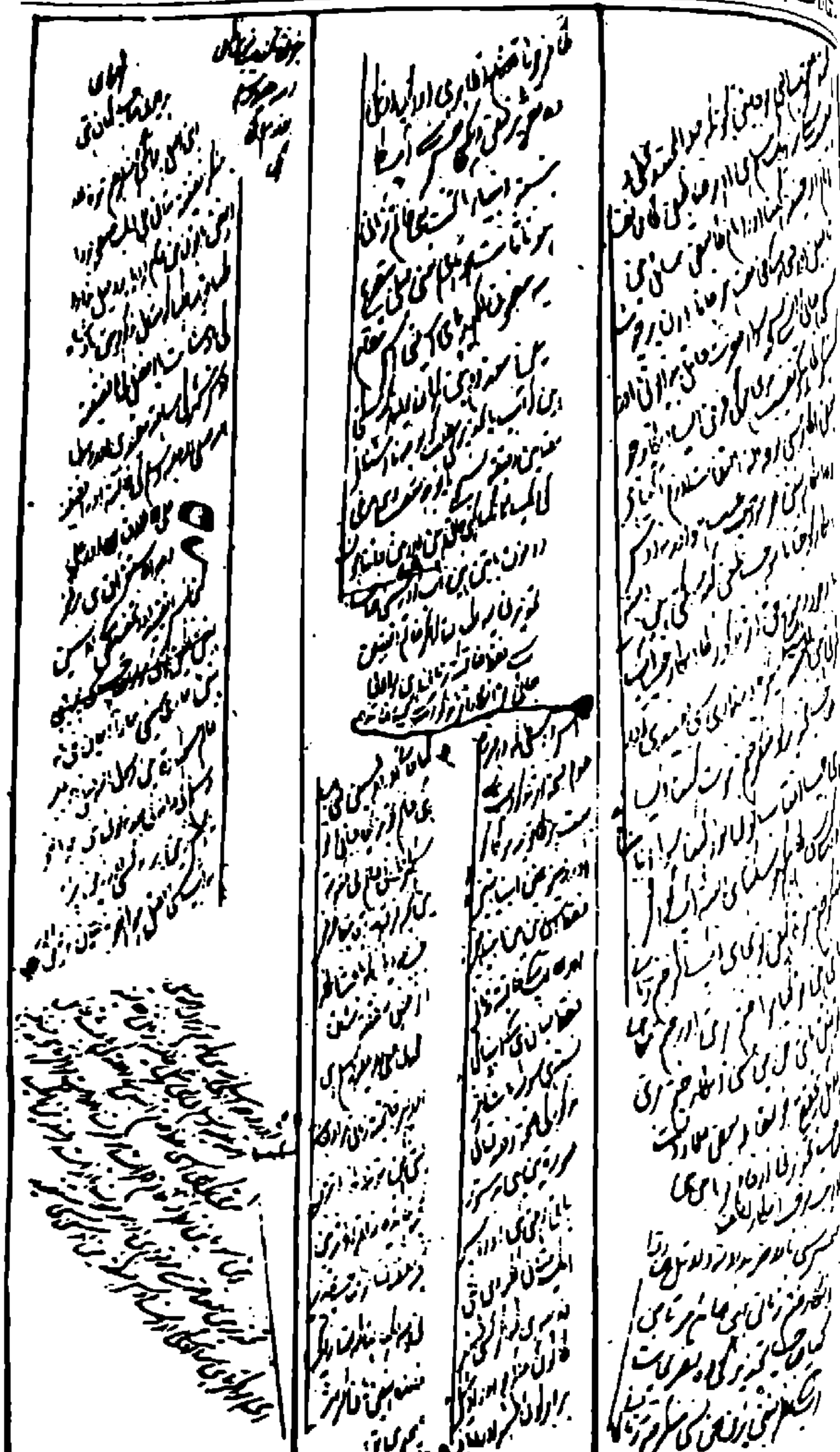




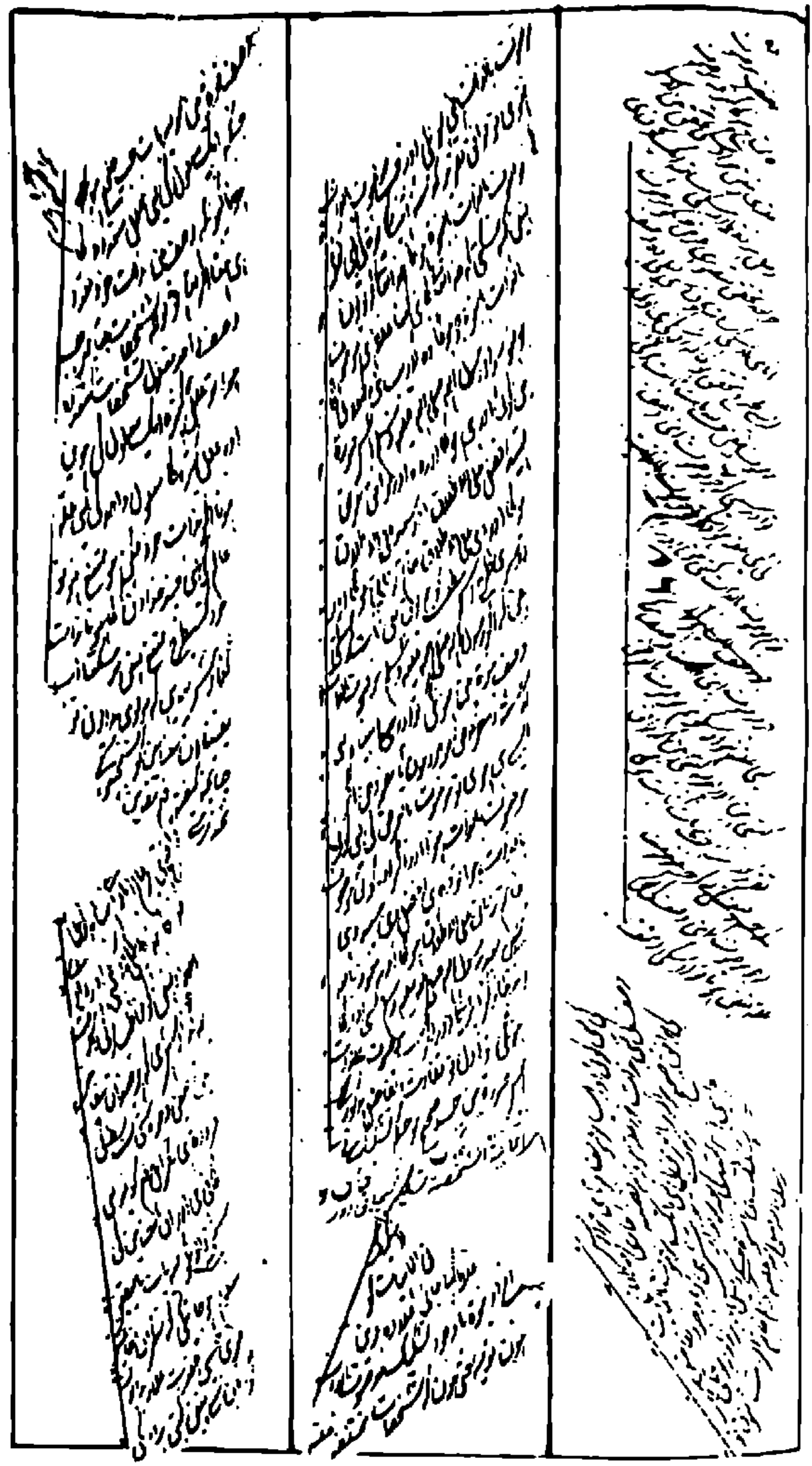


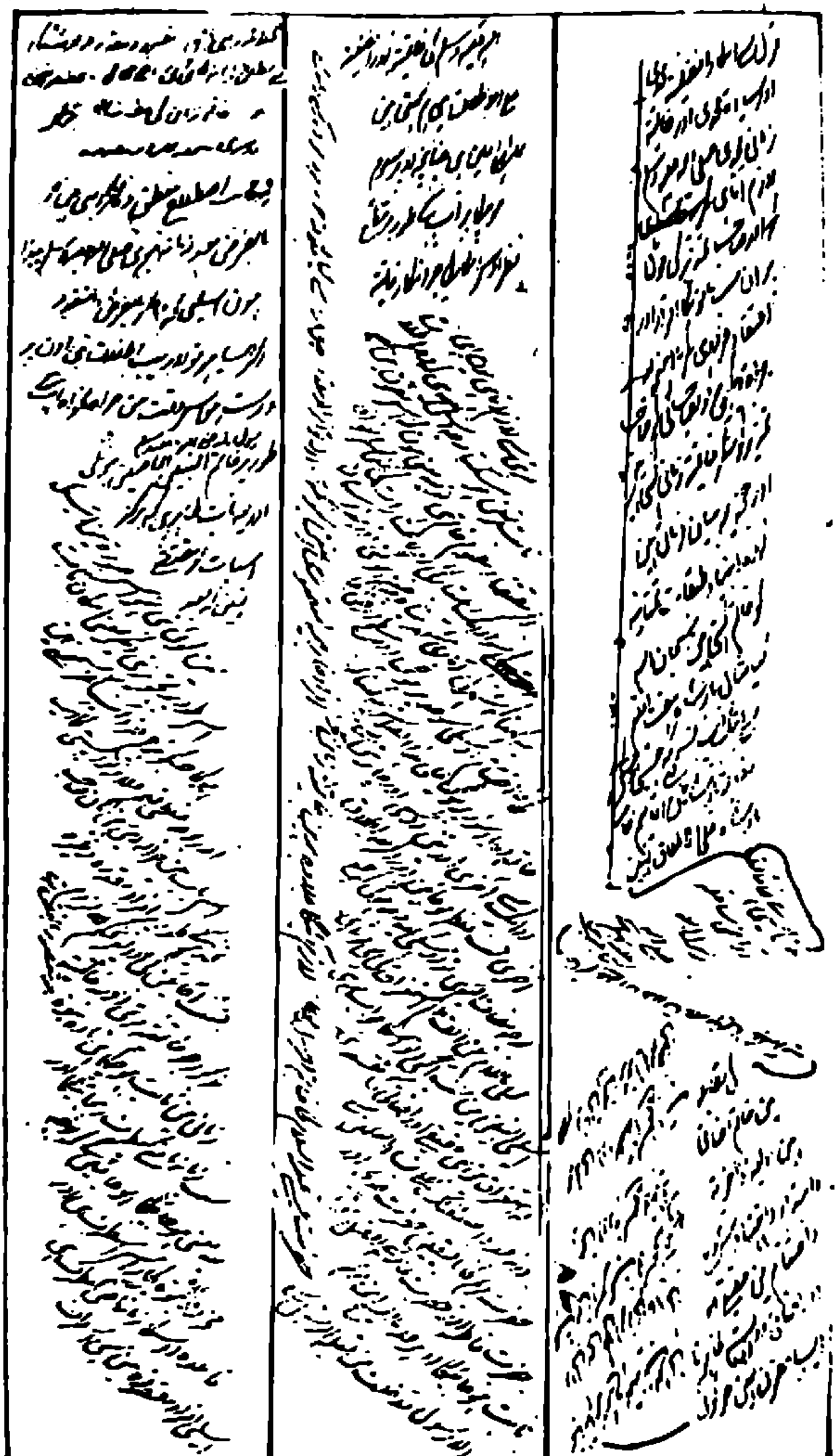


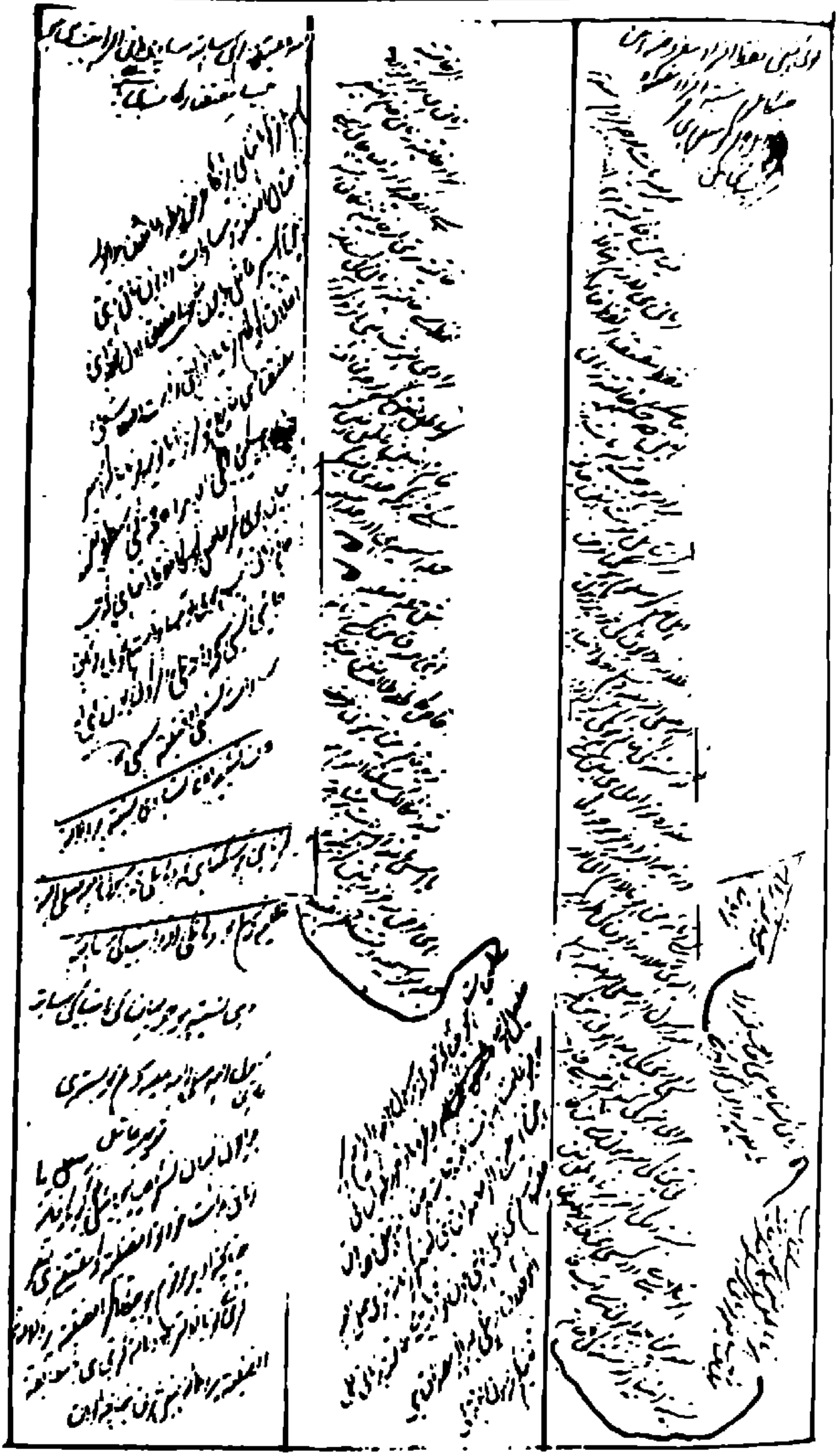




[illegible]



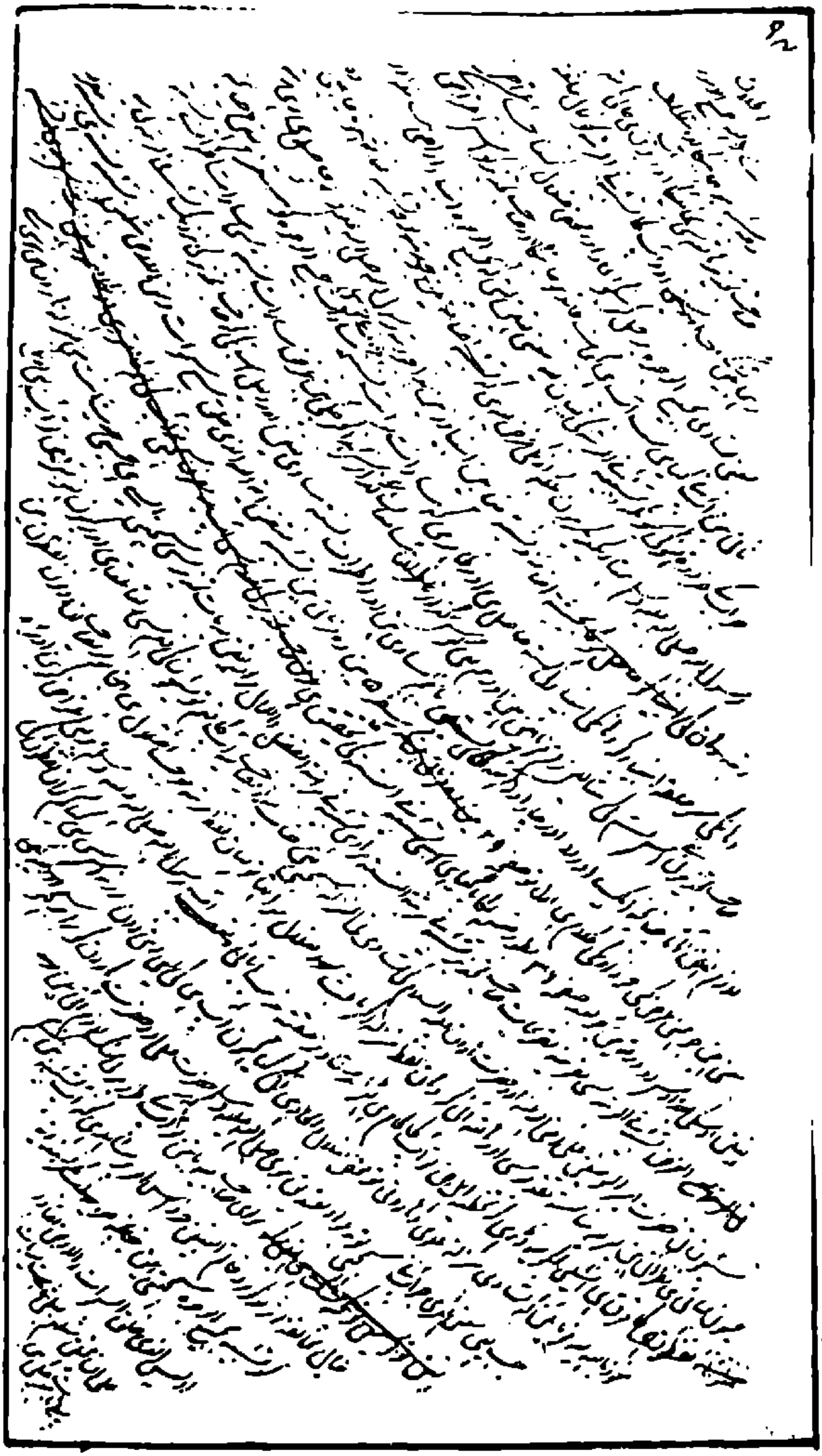


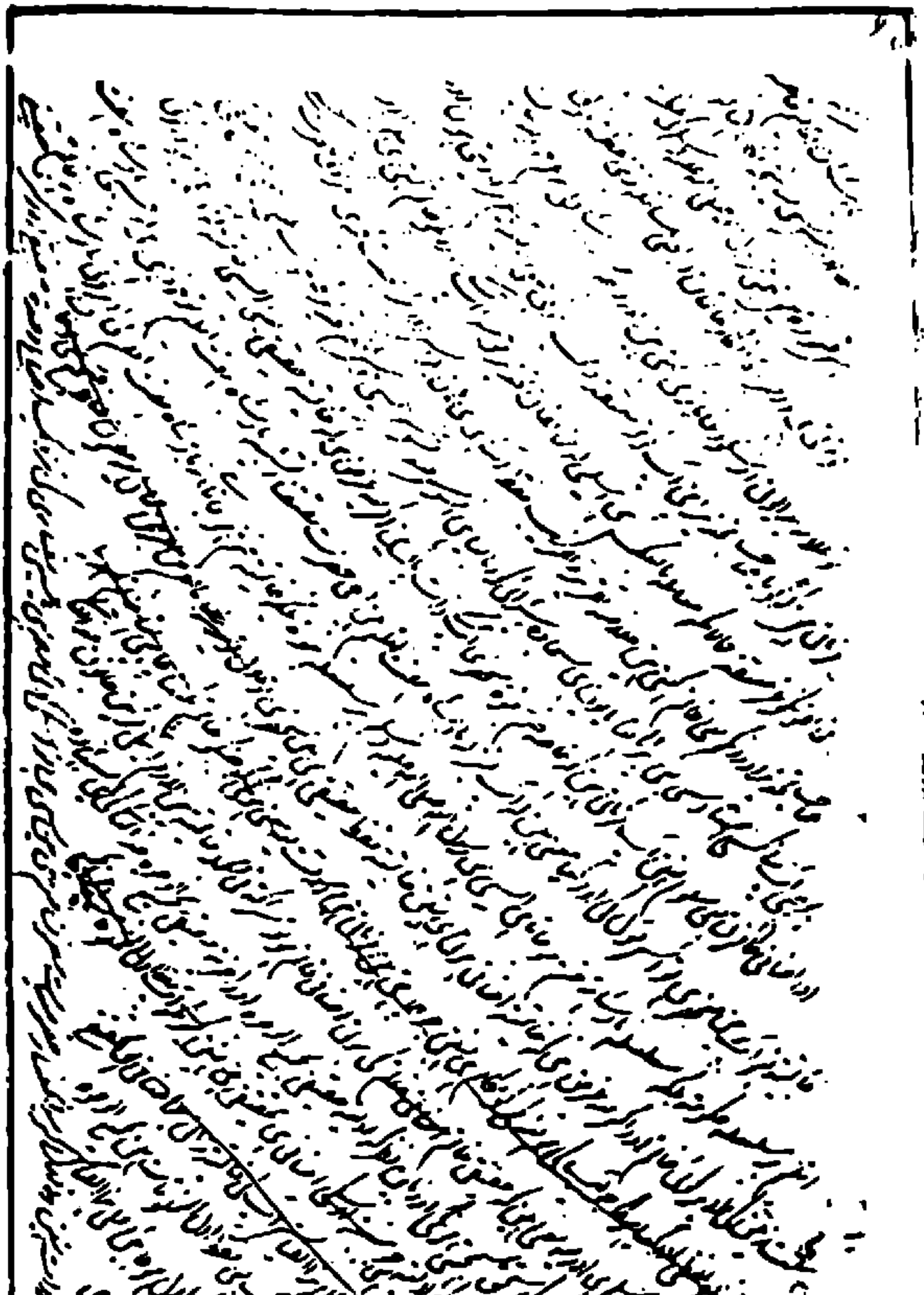


وضاحت: یہاں اصل کتاب قول فصیح ختم ہو گئی ہے مگر اس کے حاشیہ پر تحریر حضرت مولانا کا جواب ابھی پورا نہیں ہوا جواب کے باقی مضمون کیلئے ملحقہ آئندہ صفحات ملاحظہ ہوں یہ صفحات بھی حضرت مولانا کے قلم کے لکھے ہوئے ہیں — نور

[illegible]

[illegible]



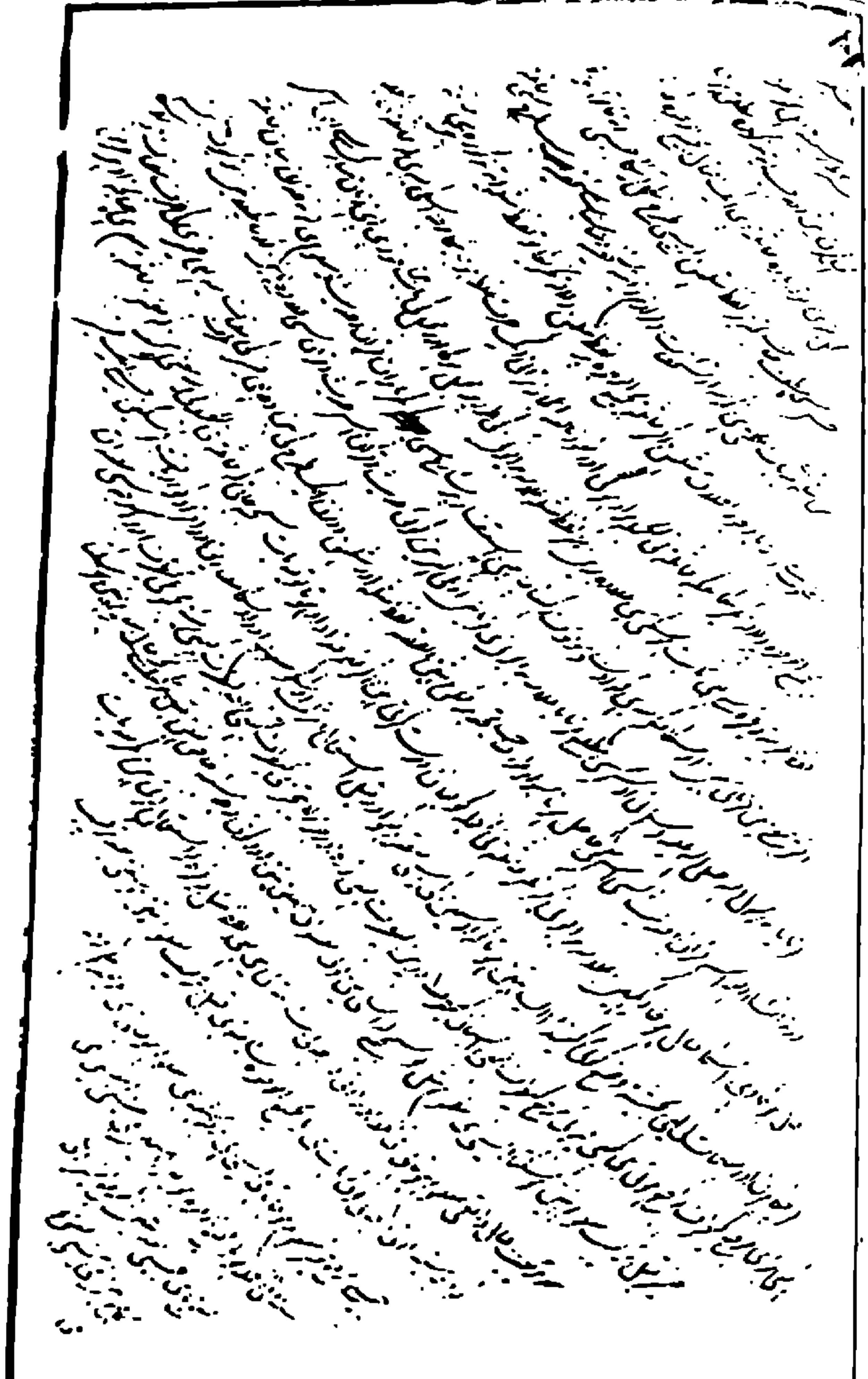


[illegible]

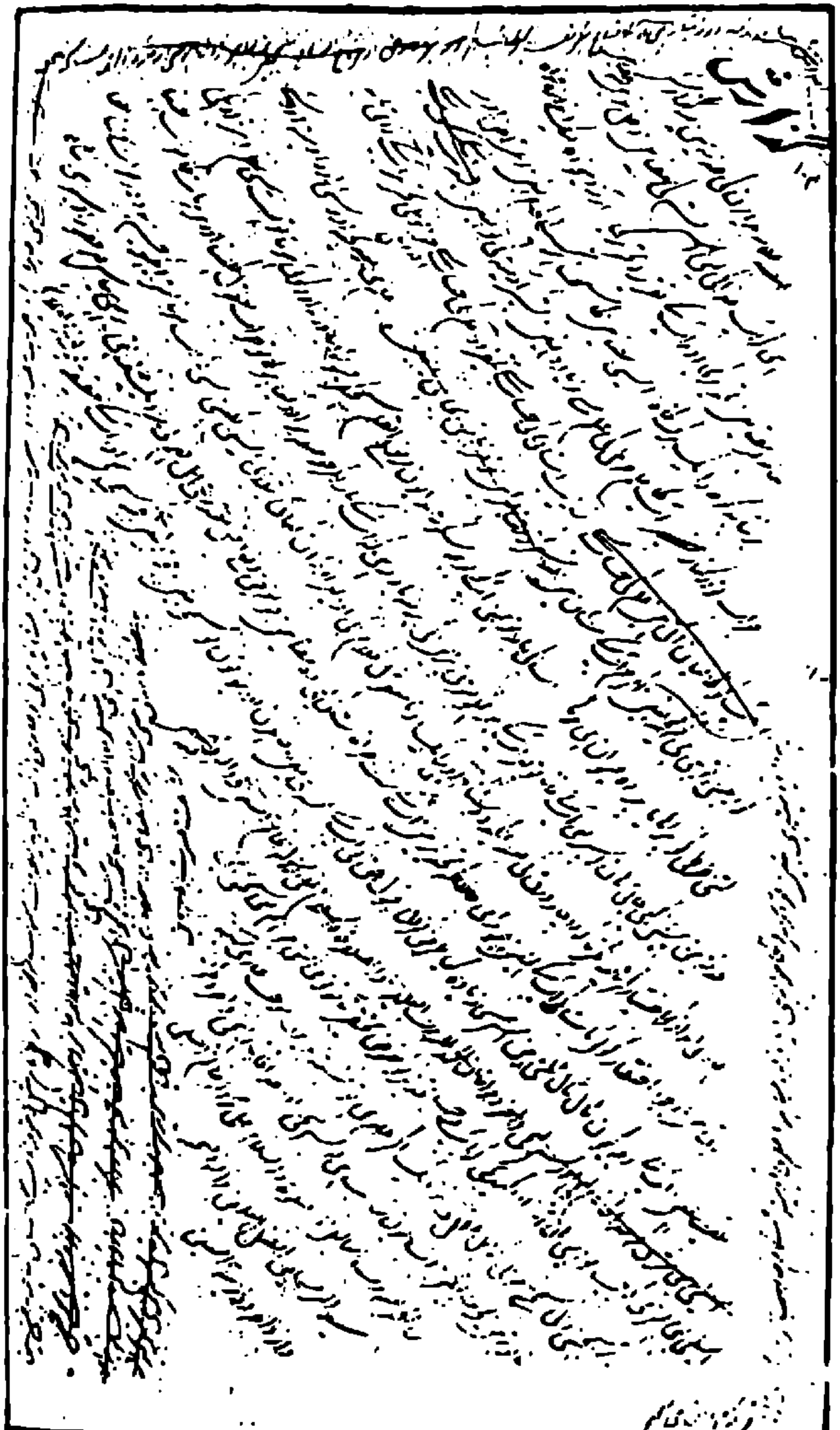
۲۹

[illegible]

[illegible]



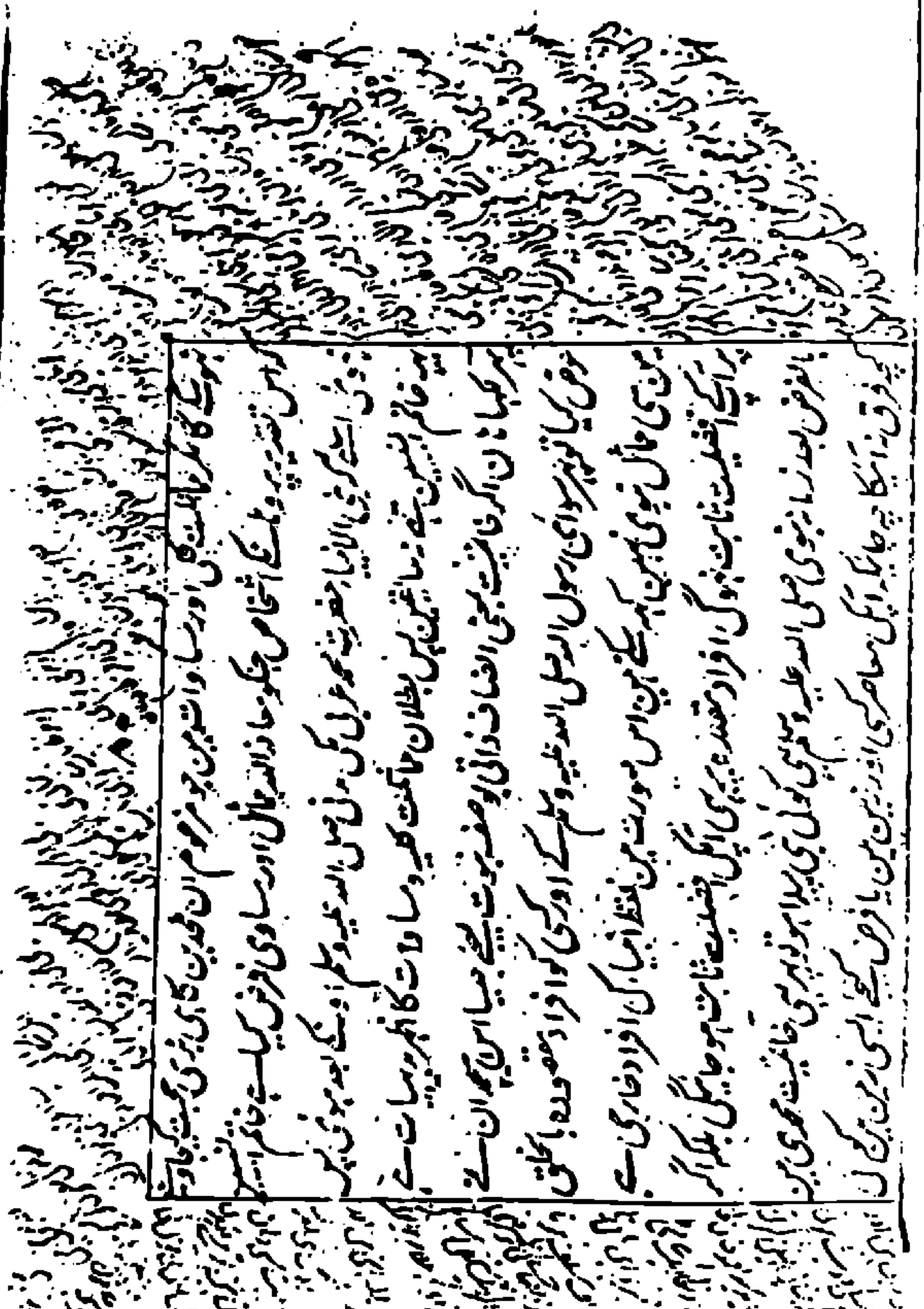
[illegible]



گذارش

تنویر النبراس (یا رد قول فصیح)

نسخۂ مصنف کا ایک صفحہ



اور نبی تجویز کیا جائے اگر **اقول** قطع نظر اس امر سے کہ خاتمیت کی معنی اوپر آچکا و بث
و آثار سے بھی ہم نقل کر چکے ہیں جس سے ثابت کر او ن معنی کو بیکار سمجھ کر یہ معنی کہ ہرگز لفظ
سے مستفاد نہیں ہیں بغیر نقل مفسرین کی با وجود ہیچمدانی کے کہنا محض اختراع اور ایجاد ہے
یہہ حکم کرنا کہ تجویز پیدا ہونے کسی نبی سے بعد زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یا معاصر
آپکی اسی زمین میں یا اور زمین میں خاتمیت محمدی میں کچھ فرق نہ آئیگا سخت زندقہ
والحاد ہے اگر قول نانوتوی صاحب کا صحیح ہوتا [illegible] تجویز نبی بعد آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر بالتزام مخالفت و انکار نص کے حکم کفر کا نہ ہوتا بلکہ تجویز
نبی بعد آنحضرت پر حکم کفر بالاجماع مصرح ہے جیسا کہ اوپر نقل ہو چکا اصل منشا نام تحریف
کا بیان ترکیب اللہ یا یہ ہے کہ مجوز بعض پیدا ہونے انبیا کے بعد آنحضرت کی بنا بعض ختم نبوت

تنویر النبراس

نسخہ امروہہ مکتوبہ ۱۳۰۹ھ۔ جو پھلاودہ میں محفوظ تھا

کا ایک صفحہ

فرض ادا ہو گیا اور ایسی ہی نقط سنانی سے کونسی تعریف کی آپ مستحق

ہو گئی اس قول میں آپکو تین اعتراض سوجھی مگر افسوس مطلب کی بات

ایک بھی نسوجھی حضرت سلامنہ مطلب تحذیر سمجھا ہوتا پھر اعتراض

کیا ہوتا ایسی معترض سوا آپکی عالم میں ہونگی کہ مطلب سمی اعراض کرین

ذہن اسی کہتی ہین اور زکاوت اسی کا نام ہی اول اعتراض تو یہ ہی کہ

آخریۃ زمانیکو موافق صاحب تحذیر معنی خاتم النبین کہنا قول عوام ہے

حالانکہ یہی معنی تمام مفسرین لکھتی ہین اور کتب احادیث سی بہی معنی

نکلتی ہین اس صورۃ مین یہ گستاخی دور تک پہونچی گی دوسرا اعتراض

یہ ہے کہ مصنف تحذیر آخریۃ زمانیکو فضائل مین سی نہین سمجھتے حالانکہ

تنویر النبراس

نسخۂ امروہہ مکتوبہ ۱۳۰۹ھ کے آخری صفحہ کا عکس

میں کیا باوجود اختصار کوئی بات انکی نہیں چھوڑی کہ جس میں انکو وہ سب خرافات کی
لئے دو مضامین جو بغرض دفع دخل مقدر بنظر اہل فہم کے نزدیک کافی ہیں ہر چند یہ نسخہ
مختصر اور سرسری سا لکھا تھا اب اسوجہ کیونکہ قیل و قال لکھنے میں زیادہ کیا عرض کروں۔ قبول
عقل ایسے امید ہی نہیں جاہلوں اور بے وقوفوں کو سمجھ نہیں جو انہیں ہی سمجھا دیں اور اگر
حقیقت کھول کر دکھلائے [illegible] ایسی بہتر ہے کہ جب [illegible] ہاں انا اور کہیں کہ آپ [illegible]
غرض نہایت مختصر تالیف [illegible] ہم بھی سمجھتے ہیں پر سمجھ دار سمجھے ہونگے کہ اہل عقل کے نزدیک
اگر جا بجا یہ نسخہ [illegible] عبارت لمبی تو ہمیں کچھ عار نہیں اب یوں مناسب ہے
کہ بس کیجئے اور خدا کا نام لیجئے و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام علی
خاتم النبیین سید المرسلین افضل البشر
رسولہ محمد و آلہ و صحبہ و ازواجہ و ذریتہ اجمعین۔

مکتوب دوم بسم اللہ الرحمن الرحیم [illegible]

جواب اعتراضات مولانا عبد القادر صاحب بدایونی بر تقریر تحذیر الناس

[illegible]

بعد حمد و صلوٰۃ کے گزارش یہ ہے کہ اہل کمال کے کمال اور اہل نقص کی نقص گری [illegible]

نام کی یہی مولوی فصیح الدین صاحب کی طرف سے معلوم ہوئی ہے [illegible]

سنا ہوگا ان دنوں سے یہ چرچا سنا کہ جناب مولوی عبد القادر صاحب بدایونی [illegible]

کی مقبولیت [illegible]

کا کلام [illegible] مولوی محمد فصیح الدین صاحب کا نام ہے بقول [illegible]

[illegible] مولوی صاحب [illegible]

جو ہم [illegible] آپ کا [illegible]

[illegible] تو ایسے [illegible] ادا ہو گیا [illegible]

[illegible] اس قول [illegible] آپ [illegible] اعتراض [illegible] مگر افسوس مطلب کی بات [illegible]

مسلک تحذیر [illegible] اعتراض کیا ہوتا ایسی [illegible] سو آپ کی [illegible]

[illegible] اور ذکاوت [illegible] کا نام ہے اوّل اعتراض تو یہ ہے کہ [illegible]

صاحب تحذیر معنی خاتم النبیین کا قول عوام ہے حالانکہ یہی معنی تمام [illegible]

[illegible] اس صورت میں [illegible] گستاخی [illegible]

[illegible] زمانی [illegible]

[illegible] مراد [illegible] کو دائرہ اسلام سے صاحب تحذیر خارج سمجھتے [illegible]

تنویر النبراس

بقلم مولانا محمد ابراہیم، پھلاودہ، مکتوبہ ۱۳۴۳ھ

کا ایک صفحہ

تنویر النبراس

جو حضرت مولانا نانوتوی رحمہ اللہ کا تصحیح کیا ہوا ہے

(نسخہ مخزونہ کتب خانہ خاص انجمن ترقی اردو، کراچی)

بشکریہ۔ مولانا اعجاز احمد خاں سنگھانوی کراچی (پاکستان)

خاتمیت زمانی مراد نہیں ہو سکتی تو وہ جو خاتمیت زمانی کا مراد ہونا ہر طرح الخ

دو تقریریں رقم فرما چکا اول تو وہ تقریر جس میں خاتمیت مرتبی کو ملزوم مطابقی بنایا

اور خاتمیت زمانی کو مدلول التزامی رکھا اور دوسری وہ تقریر جس میں خاتمیت کو مدلول

مطابقی تمام رکھا اور خاتمیت مرتبی اور خاتمیت زمانی اور خاتمیت مکانی کو اس کے افراد

داخل سمجھا مگر دیکھئے وہ لفظ جو اسلوب سے ... مطلب ... تحریر ہے کہ خاتمیت

زمانی جو ایک مفہوم مرکب ہے مدلول مطابقی و معنی حقیقی لفظ خاتم نہیں وہ مفرد ہے

لفظ خاتم صرف اس عدم خاتمیت پر دلالت کرتا ہے جو خاتمیت زمانی ہے اور اس کو مجملہ بعض

مفہوم ہو اسے بھی عوام ... خاتمیت زمانی خاتمیت مقصودہ ... زمان کو سمجھے

حقیقی اپنے مدلول مطابقی سمجھ کر ... ہی سمجھے تو اول ... ہی ... کی

سمجھے تو ... نقص ... جانی نہیں ... جانی ختم

[illegible]

قصیدہ در مدح سلطان عبدالحمید خاں امیرالمومنین، سلطان ترکی

بلقان کی ریاستوں پر روس کے حملہ کے وقت علمائے ہندوستان نے حکومت ترکی اور ان ریاستوں کے مسلمانوں کے ساتھ یک جہتی کے اظہار اور ان کی حمیت دینی، مومنانہ قوت اور مجاہدانہ جذبہ کی حوصلہ افزائی کے لئے ہرطرح سے بھرپور تعاون فرمایا تھا، جس کا ایک خاص پہلو خلیفۃ المسلمین پر اعتماد کا مکمل اظہار بھی تھا، اس کی ترجمانی علماء کی تحریروں اور مضامین کے علاوہ چند خاص قصیدوں سے بھی ہوئی۔ یہ قصیدے دیوبند کے نامور علماء نے تحریر فرمائے تھے، جو عربی فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں ہیں، جس میں سے ایک قصیدہ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کا بھی لکھا ہوا ہے۔ حضرت مولانا کا یہ قصیدہ عربی میں اشعار پر مشتمل ہے، یہ قصیدہ حضرت مولانا کی مطبوعہ اور معروف تحریروں میں سے ہے اور مجموعہ قصائد قاسمی میں اور قصیدوں کے ساتھ بار بار شائع ہو چکا ہے، مطبوعہ قصیدہ کے لئے قصائد قاسمی ملاحظہ ہوں۔ یہاں حضرت مولانا نانوتویؒ کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اصل قصیدہ کا عکس شائع کیا جارہا ہے۔ (نور)

قصیدہ در مدح خلیفۃ المسلمین سلطان ترکی ——— خود حضرت مولانا کے قلم سے

برگِ گل

مکتوب (غالباً) بنام مولانا سید احمد حسن امروہوی

خود حضرت مولانا کے قلم سے

سایان نزہان احمد از کیب [illegible] ... حافظ

[illegible] ... صاحب [illegible] ... حسان فرزند احمد

صاحب [illegible] ... جواب [illegible]

جواب [illegible]

این الوصال و این عهد وصالکم   [illegible]

شوقی [illegible]   [illegible]

[illegible]   [illegible]

[illegible]   [illegible]

[illegible]   [illegible]

گرامی نامہ کی عبارت درج ذیل ہے:

میاں قربان احمد را ترکیب دوازدہ تسبیح باید فہمانید، و بخدمت حافظ عبدالغنی صاحب بعد از سلام مسنون عرض باید کرد کہ بمیاں قربان احمد صاحب ہر قدر کہ عنایت مبذول خواہد شد منت بگردنم خواہد ماند۔ جواب شکایت نامہ رسیدن از بعض اشعار مرقومہ باید گرفت:

ترجمہ: میاں قربان احمد صاحب کو بارہ تسبیح کی ترکیب سمجھا دینا چاہیے اور حافظ عبدالغنی صاحب کی خدمت میں سلام مسنون کے بعد عرض کرنا چاہیے کہ میاں قربان احمد صاحب پر جس قدر عنایت مبذول ہو گی اس کا احسان میری گردن پر رہے۔

شکایت نامہ پہنچنے کا جواب درج ذیل اشعار سے سمجھ لینا چاہیے۔

أين الوصال و أين عهد وصالكم
وزمان حيرتنا وصيت جمالكم

شوقي يسوق إليك ثم يعوقني
عذل العواذل و احتمال ملالكم

لولا يثبث تربتي بتناول
من ههنا و هنا وهلكة مالكم

لأتيت هرولةً وزرتك عاجلاً
ومثلتُ بين يديك قبل سؤالكم

و اعدت اضحى روعدك صادق
لولا موانع دون صدق مقالكم

حضرت مولانا نانوتوی کی مشہور تالیف قبلہ نما کے ان اوراق کا کچھ تذکرہ جو مطبوعہ نسخوں میں شامل نہیں

نور الحسن راشد کاندھلوی

قبلہ نما حضرت نانوتوی کی مشکل ترین تصانیف میں سرفہرست ہے۔ اس کی وقت مضامین اور بلند پردازی کا عالم یہ ہے کہ اس کو بڑے بڑے علماء نے اپنے اساتذہ اور مایۂ ناز علماء سے حرفاً حرفاً پڑھا اور حضرت مولانا نانوتوی کے شاگردوں خصوصاً شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے اس کو حضرت مولانا سے سبقاً سبقاً پڑھا تھا نیز حضرت نانوتوی کے ایک اور خاص شاگرد مولانا فخر الحسن گنگوہی نے قبلہ نما مطبع اکمل المطابع دہلی سے ۱۲۹۸ھ میں شائع کرادیا تھا۔ اگرچہ اس وقت حضرت مولانا کے تمام شاگرد موجود تھے اور ہر طرف جلیل القدر علماء بھی نظر آتے تھے مگر حضرت نانوتوی کی رائے یہ ہوئی تھی کہ اس کتاب کا ایک اہم باب یا حصہ شائع نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کو کوئی نہ سمجھے گا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی نے بھی یہی مشورہ دیا تھا، اس لئے یہ حصہ یا باب قبلہ نما کی کسی بھی اشاعت میں شامل نہیں کیا گیا۔

ایک مشہور روایت کی تصحیح: مگر مشہور یہ ہے کہ حضرت مولانا نانوتوی نے آب حیات کے کچھ اوراق نکلوا دیے تھے جو کبھی شائع نہیں کیے گئے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں بھی نقل کی گئی ہیں۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مولانا حبیب الرحمان صاحب سے نقل کیا ہے کہ شیخ الہند فرماتے تھے:

"آب حیات (حضرت مولانا نانوتوی کی تصنیف) وغیرہ میں نے حضرت سے سبقاً سبقاً پڑھی ہے، آب حیات کے کچھ اوراق حضرت نے خود نکال دیے تھے کہ انہیں کوئی نہیں سمجھے گا" (۱)

اس روایت پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اوراق کو آب حیات سے نکالنے کی رائے اور مشورہ مولانا محمد یعقوب نانوتوی کا تھا۔ مولانا محمد یعقوب صاحب نے اس کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ:

"اُن میں ایک اعتراض کا جواب ہے اول تو اس اعتراض کو کوئی نہ سمجھے گا اور اگر سمجھ لیا تو پھر اس کا جواب سمجھ میں نہ آئے گا اور شبہ ہی میں مبتلا رہے گا۔ (۲)

جو اوراق نکالے گئے وہ قبلہ نما کے تھے، آب حیات کے اوراق یا صفحات نکالنے کی بات صحیح نہیں

مگر راقم سطور کا خیال یہ ہے کہ یہ روایت و شہرت درست نہیں، دراصل قبلہ نما کے اوراق نکلوائے گئے تھے اور مذکورہ بالا دونوں روایتیں بظاہر "قبلہ نما" کے متعلق ہیں۔ ان میں آب حیات کا ذکر سہو کاتب یا کسی راوی کی غلط فہمی کی وجہ سے ہو گیا ہے، ہمارے اس خیال کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ مولانا مفتی سعید صاحب پالنپوری نے آب حیات کے تعارف میں لکھا ہے کہ:

"آپ کی تمام کتابوں میں یہ سب سے زیادہ مشکل کتاب سمجھی گئی ہے، اگرچہ اس میں سے ایک معتدبہ حصہ جس کے بارے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی (اولین صدر مدرس دار العلوم دیوبند) کی رائے یہ تھی کہ اسے کوئی نہیں سمجھ سکتا اس کو نکال دیا گیا ہے، اور یہ اوراق مخرجہ آب حیات پھلاودہ میں ہیں" (۲)

مگر حقیقت یہ ہے کہ پھلاودہ میں جو نسخہ محفوظ تھا وہ آب حیات کے زائد اوراق کا نہیں، بلکہ قبلہ نما کے اوراق کا ہے، اس کے پہلے صفحہ پر تحریر ہے:

"اوراق زائد قبلہ نما، مصنفہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب کہ از رسالہ مذکورہ جدا فرمودہ بودند"

اور اس رسالہ میں جو بحث ہے وہ بیت اللہ کے قبلہ ہونے اور متعلقہ موضوع پر ہے جس کو ان صفحات میں درج آخری الفاظ بھی پوری طرح واضح کر رہے ہیں، لکھا ہے کہ:

"سجدہ کے مقابل میں ایک تو مسجود لہ ہوتا ہے اور ایک مسجود الیہ، مسجود لہ، تو سوائے خداوند عالم اور کوئی نہیں اور مسجود الیہ سوائے فضائے خانہ کعبہ اور دیوار کعبہ بالفعل اور کوئی چیز نہیں۔ البتہ قبل ظہور خاتم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس بھی مسجود الیہ سجدہ عبادت تھا۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین، والصلوۃ والسلام علی خاتم النبیین و آلہ وصحبہ اجمعین۔ تمت بالخیر!"

لہٰذا آب حیات کے اوراق نکال دینے کی اطلاع غالباً صحیح نہیں، جس کتاب کے کچھ اوراق (بلکہ

تقریباً ایک تہائی حصہ) شائع نہیں کیا گیا، وہ آب حیات نہیں قبلہ نما تھی غالباً کسی راوی کے سہو سے یا تحریری غلطی سے قبلہ نما کی جگہ آب حیات کا نام لکھا گیا اور اس روایت و تحریر کی اس فروگذاشت کی طرف کسی کا خیال بھی نہیں گیا، اور یہی غلط روایت مشہور ہو گئی۔

اگر آب حیات کے کچھ صفحات نکالے گئے ہوتے تو ان کا پھلاودہ کے ذخیرہ و تحریرات اور پیش نظر ماخذ میں کہیں ذکر تذکرہ آنا چاہئے تھا۔

قبلہ نما کے مخرجہ اوراق کا نسخہ قبلہ نما کے مذکورہ بالا اوراق (یا باب) کا صرف ایک نسخہ معلوم ہے جو پھلاودہ میں محفوظ تھا اور اب مولانا عبدالغنی صاحب کے نبیرگان محترم ڈاکٹر سید محمد خالد اور ان کے بھائی سید مطلوب صاحب کی عنایت سے ہمارے ذخیرہ میں آگیا ہے۔ (۱)

یہ نسخہ عام کتابی سائز (۱۵۔ ۲۴ س م) کے ساڑھے بتیس ورق یا پینسٹھ صفحات پر مشتمل ہے فی صفحہ پندرہ سطور آئی ہیں یہ نسخہ مولانا سید عبدالغنی کے عزیز مولوی امجد علی نے نقل کیا ہے، آخر میں لکھا ہے:

> "یہ رسالہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے۔ حسب فرمائش جناب مولانا حافظ عبدالغنی صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ، فقیر حقیر عاصی امجد علی نے زمانہ قیام امین آباد میں اس کی نقل کی ہے اور ۲۷ رذی القعدہ ۱۳۱۴ ہجری (اپریل، مئی ۱۸۹۷ء) میں نقل سے فراغت پائی"

جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دراصل قبلہ نما سے کچھ اوراق نکالے گئے تھے۔ آب حیات کے حوالہ سے یہ روایت غالباً درست نہیں تاہم یہ موضوع مزید معلومات کا متقاضی ہے۔

(۱) دونوں کا صمیم قلب سے شکریہ ضروری ہے، فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء

اوراق مخرجہ قبلہ نما

تالیف حضرت مولانا نانوتوی

یعنی قبلہ نما کا آخری حصہ یا وہ صفحات کہ جن کو نہایت مشکل ہونے کی وجہ سے حضرت مؤلف اور مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ نے شائع کرنے سے منع فرما دیا تھا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

زیادہ تفصیل منظور ہے تو سنیے مگر اول دو باتیں سن لیجیے اصل تو یہ ہے کہ جیسے طب کی کتابوں میں سب
طبیبوں کی ایک ہی سی ہی خواص ادویہ اور قواعد کلیہ میں باہم نزاع نہیں ہوتا مگر جو کہ
ہر دوا کی استعمال کا موقع جدا اور اوسکا پہچاننا انواع امراض اور تشخیصات امراض کے
پہچاننے پر موقوف ہے اور اسمیں بوجہ اختلاف اوقات اور بقدر تفاوت اذہان و توجہ
فرق ہوتا ہے تو دیکھیے وقت تشخیص مرض و تجویز نسخہ کتنا فرق پڑجاتا ہے ایسے ہی انبیا
علیہم السلام اور اولیاء کرام اور علماء عظام کو جو دربارہ علاج روحانی اوروں کے حکیم
ہوتے ہیں قواعد کلیہ اور خواص افعال میں متفق الرای ہیں پر بوجہ اختلاف انواع و تشخیص
امراض و تفاوت مراتب فہم اور نیز باعتبار اختلاف اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے
یہ ہے کہ کسی شے کا ظہور دوسری چیز میں دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ اوسکا اثر اسمیں آجا

اوراق زائد قبلہ نما مصنفہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب کہ زائد از رسالہ [illegible]

سوای خداوند عالم اور کوئی نہیں اور مسجود الیہ سوائے فضای خانہ کعبہ اور دیوار کعبہ
بالفعل اور کوئی چیز نہیں البتہ قبل ظہور خاتم صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس بھی
مسجود الیہ بوجہ عبادت تھا وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین والصلوۃ والسلام
علی خاتم النبیین وآلہ وصحبہ اجمعین تمت بالخیر یہ رسالہ جناب مولانا محمد قاسم صاحب
رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے حسب فرمائش جناب مولانا حافظ عبد الغنی صاحب
سلمہ اللہ تعالی فقیر حقیر عاصی امجد علی نے بزمانہ قیام امین آباد میں اسکی نقل کی ہے
اور ۲۷ ذی القعدہ سنہ ۱۳۱۳ ہجری میں نقل سے فراغت پائی ::

انما انا قاسم واللہ یعطی

نسخہ جدیدہ

الحظ المقسوم
من قاسم العلوم

فی تحقیق المرکب والاجزاء وبیان حقیقۃ السماع والغناء

من تحقیقات

الامام حجۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی قدس سرہ

مُرتبہ: الشیخ مولانا محمد رحیم اللہ صاحب قدس سرہ

تقدیم وتصحیح

الاستاذ المفتی اکبر رحمٰن الشانجلوی الحقانی حفظہ اللہ

(استاذ الحدیث بدار العلوم عربیہ گجرات مردان)

تقدیم

(بقلم الاستاذ المفتی اکبر رحمٰن الحقانی حفظہ اللہ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

كنت قرءت كلمة فی تالیفات بعض الاكابر انه اذا قلنا لرجل انه صحابي فناهيك به مزية و فضيلة فی قوة ايمانه و كمال اخلاصه و عمق علمه و حسن عمله . فيكون ذلك ابلغ تعبير و اوجزه لاثبات فضل و كمال ، و يستبين لك ايضا اذا قلنا ان فلانا يشبه الصحابة فی كمالاته علما و عملاً ،فيكون اوفی التعبير و ادقه لابراز نواحی من مآثره العلمية و العملية و مفاخره ۔

و بعد هذا التمهيد الوجيز اقول بعون الله تعالىٰ ان العلامة الامام حجة الاسلام قاسم العلوم و الخيرات محمد قاسم النانوتوی۔قدس سره۔ يعد من ذلك الجيل الذی يشبه تماما باولئك الصحابة فی علمه و عمله و سائر كمالاته ،شهد به الاكابر من العلماء المحققين البارزين علما و فهما و دقة ،و هذا لا يخفى على الذين لهم المام بالثقافة الاسلامية الهندية ۔ و الحركات و الثورات الاسلامية فی الاوانة الاخيرة تشهد ان الامام النانوتوی رحمہ اللہ كان نابغة فذا من نوابغ عصره و عبقرية نادرة من

عباقرة زمنه . و هو نفسه جاهد فى الله حق جهاده. و ساس البلاد فاحسن، و صنف فابدع ، و خاض فى العلوم النقلية و العقلية حتى صار اماماً ۔ اثبت اصول الاسلام و فروعه و الحقائق الكلية و الجزئية بنهج الحكيم ، و شيّد حدود الاحكام و العقائد و الاحكام الاسلامية ۔ قال حفيده و ترجمان علومه الشيخ محمد طيب القاسمی رحمه الله ناقلا عن شيخه و استاذه المفسر البارع العلامة شبير احمد العثمانی رحمه الله ما حاصله بالعربية : " ما تأتى الفلسفة طوال ماة سنين القادمة فى قمص مختلفة متنوعة الا تعرفها الحكمة القاسمية و تقلعها من اصولها "

لمصنفات الامام النانوتوی رحمه الله اهمية بالغة فى فهم الشريعة الاسلامية،شرحها و قوانينها فى ضوء العقل السليم حتى ابرزها الى الناس كافة ،وللامام النانوتوى مزية على الاقران و على من قبله من الاكابر المحققين من متكلمى الاسلام فى معرفة الحكم و الاسرار للشريعة الاسلامية و احكامها ،شرح الشريعة و احكامها بأسلوب جديد و بديع و رتبها ترتيبا انيقا ۔ قال حفيده الشيخ حكيم الاسلام قارى محمد طيب القاسمی رحمه الله (مدير لدارالعلوم ديوبند سابقا) "و مصنفاته الحافلة بالعلوم و البحوث الدينية القيمة اسست بناء جديداً للفلسفة الاسلامية و المعارف الشرعية التى قدمها الامام ولى الله الدهلوی رحمه الله فى اسلوب الهامى ، ثم تجلت هذه العلوم و المعارف عند الامام النانوتوی رحمه الله فى استدلال منطقى و منهج برهانى تقوم حجة للعوام و الخواص"

تبلغ مصنفاته العلمية و رسائله و مكتوباته الشريفة التي تشمل على علوم و حكم الى ستين بل تتجاوز عنه . فمن اهم رسائله و ادقه علما و فهما و عمقا هذه الرسالة التي نقدمها بين يديكم "الحظ المقسوم من قاسم العلوم" باللغة العربية الفصحى، مشتملة على مسالة هامة و هي مسئلة المركب و الاجزاء و تحقيق السماع و الغناء اوضحها بنهج جديد و بديع كما هو بمنهجه الخاص معروفا و ممتازا . ارسلها الى تلميذه الذكي الفطين الشيخ رحيم الله البجنوري رحمه الله حين ناظر فاضلا متفلسفا من تلامذة المدرسة الخيرآبادية فالشيخ رحيم الله رحمه الله اثبت الجزء الذي لا يتجزى، و استدل عليه من القرآن، و ابطل السماع و الغناء، كما هو داب شيخه الامام محمد قاسم رحمه الله حيث اثبت الجزء الذي لا يتجزى و استدل عليه من القرآن(انظر لمزيد التفصيل :تقرير دلپذير)، و كان الفاضل المتفلسف منكرا لهذا الاستدلال . فالشيخ رحيم الله بعد مباحثته ارسل الرسالة متضمنة للمباحث اللتي جرت بينه و بين تلميذ الفاضل الخيرآبادي و طلب الاستصواب او التنبيه. فارسل الامام هذه الرسالة اليه و صوب رايه ثم زاد فيها ثانيا ۔ وحين اجاب الامام كان في ركابه الى الحج. ثم لما رجع حرر التلميذ المذكور عريضة ثانية فارسل اليه الامام في جوابه رسالة و هي مطبوعة جعلها جزء منها حيث ذكرها بالنميقة الثانية (اى المكتوب الثاني) للاستاذ العلام خاتم الاذكياء. قاسم العلوم على العلماء۔ و في آخرها ذكر كرامتين جلية و خفية للاستاذ العلام رحمه الله۔

فالتلميذ الذکی الامين ابرز الينا هذا الكنز الثمين و سماه "بالحظ المقسوم من قاسم العلوم" فرحمة الله عليهما. وذلك بعد وفاة الامام في سنة عشرين بعد الالف و ثلث مائة من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف سلام و تحية. والآن نبحث عن مكانة هذه الرسالة و اهميتها و خاصياتها القيمة النادرة، و ان كان الامام في العلم و الفهم في غاية القصوى و الفلك الاعلى فلك الافلاك و نحن في تحت الثرى علما و فهما. فاين هذا من ذاك. لكن فضل الله تعالى يعاونني و المسئول منه ان يوفقنا الفهم السليم للاستفادة من علوم هذه النابغة التي يقال في حقه لم تر العيون مثله و ما راى هو مثل نفسه.

مكانتها العلمية و اهميتها: لهذه الرسالة مرتبة عالية من بين رسائله و كانت نادرة غير مطبوعة من مدة مديدة، و قد وصل الينا عكس نسخة محفوظة في مكتبة لام المدارس دارالعلوم ديوبند الهند برقم(7400) . تعلم اهمية هذه الرسالة و مكانتها من مذكرة مكتوبة على اعلى صفحتها للشيخ العلامة شبير احمد العثمانی رحمه الله حيث كتب: "قد رئينا هذه الرسالة، فوالله انها درة فريدة" (شبیر احمد العثمانی)

و كتب في آخرها بقلمه:

''افسوس ہے کہ عام وخاص میں سے کسی کو ان خزائن کی طرف توجہ نہیں''

(شبیر احمد عثمانی)

حاصله بالعربية "يا اسفا انه لم يوجد احد من العلماء لا خاصة و لا عامة ان يتوجه الى هذه الخزائن العلمية"

تسمو اهمية هذة الرسالة من تأسف العلامة العثمانیؒ و مقولته فی حقها "انها درة فريدة" و لا يخفی علی الفطن اللبيب المام شيخ الاسلام العثمانیؒ بالعلوم الفلسفية و الحكم و الاسرار للاحكام الشرعية . يعلم من تصنيفاته و خاصة من شرحه علی الصحيح للامام المسلمؒ . فالشيخ اليق بان يتاسف علی هذا الدر المكنون، و هذا يخبرنا عن ان نلم اليها الماما شديدا و التوفيق من الله تعالی۔

خاصياتها النادرة : لا بد للباحث عن فلسفة الامام و حكمته ان يعرف خاصياته الممتازة من بين سائر الحكماء و فلاسفة الاسلام ، و هذا باب يطول بنا ذكره و لا يليق بهذا المختصر ۔ و نلخص ههنا خاصيات الامام فی هذه الرسالة:

1: فاولا فرق بين المركب و الكل و الاجزاء و قسم المركب الی قسمين ، ثم شرح المركب الخارجی ، فالمركب الخارجی عند الامام امر انتزاعی، و هی الهيئة الخارجية و انما لم يسم الامام مبادی المركب الخارجی "بالاجزاء" ۔ و هذا مما لم يبلغ اليه احد من اهل المعقول سوی الامام النانوتویؒ، و ذكر وجه تسمية المركب بالمركب لركوبه علی ما يحيط به۔

2: و ثانيا شرح قول اهل المعقول ان الكل موجود بعين وجود الاجزاء او وجود الاجزاء عين وجود الكل ، يعنی ان الكل موجود بوجود الاجزاء ،فالمراد من الكل الهيئة الجامعة فالكل موجود بوجود الاجزاء ، فان الكل منتزع لانه الهيئة الجامعة ، و الاجزاء مناشيها و وجود الانتزاعيات بوجود المناشی كما هو المعروف۔

3: بين الفرق بين المنشاء و الانتزاع و ذكر نسبة العلة و المعلول بينهما ۔

4: شرح المركب الذهنی، مثلا الانسان مركب ذهنی من الجنس و الفصل لكن الجنس و الفصل امران اعتباريان ليس باجزاء للنوع حقيقة ، و قد رد على من يقول بجزئيتهما للنوع . فالحقيقة النوعية عنده عبارة عن الفصل وحده (لان الحقائق بسائط ما شمت رائحة التركيب) لا عن الجنس و الفصل، بل الجنس منشاء لوجود الفصل و قال المناطقة خلاف ما قاله الامام النانوتوی رحمه الله ،لان عندهم الجنس امر مبهم و الفصل يعينه و يحصله . فالفصل عندهم فی مرتبة العلة و الجنس فی مرتبة المعلول۔

و ذكر فی مسئلة السماع و الغناء بعض الفوائد ،و ذكر مقدمة قبل المبحث و هی من ميزاته تمتازه عن المتقدمين ، سرد قبل المبحث مقدمة علمية بطرز ارباب الحقائق و الفقهاء، وخلاصة ما ذكره الامام بعد التمهيد و المقدمة فی تحقيق السماع و الغناء ان الصوت له تاثير فی القلوب فالصوت ينبئ عن المضمرات و المعانی، فان كان له معنی و تاثيرا فی القلوب فهو المطلوب و ان لم يكن له معنی فليس بمطلوب بل لغو، فصوت المزامير و الغناء من هذا القبيل . لانه ليس له معنی فاين التاثير ۔ و قد بقيت خبايا فی زوايا كلام الامام الحجة ترجمان الحقائق رحمه الله ليس هذا موضعه . لانذكرها و لا نشتغل بها مخافة التطويل، ولنكتف بهذا و العلم عند الله تعالى۔

و خلاصة المقال ان هذه الرسالة عدت من كتبه النافعة

الدقيقة الغامضة، لا يستطيع مطالعتها الا من له خبرة بالعلوم و خاصة بالمنطق و الفلسفة، و يدرك منزلتها و يعرف قدرها من له باع طويل فى شتى العلوم۔

و قد كانت تلك النسخة القديمة مملوءة من اغلاط الكتابة، فها نحن بحمد الله نقدم امامكم طبعته الجديدة مع تصحيح المتن بغاية الجهد و الاحتياط، منزهة حتى المقدور عن الاغلاط القديمة مع رعاية رموز الاوقاف على نهج جديد۔ و سيكون ان شاء الله منا توضيحه و شرحه مع الترجمة الى اللغة الاردية فى فرصة اخرى .واخيرا اعتذر ان بضاعتى فى اللغة العربية و قوانينها مزجاة فالعفو من الله تعالىٰ و العذر عند العلماء الحذاق ۔ و العذر عند كرام الناس مقبول۔ و الله هو الموفق لما يحب و يرضى۔ وما اريد الا الاصلاح وما توفيقى الا بالله۔

كتبه

ابو زكريا اكبر رحمٰن الشانجلوى الحقانى القاسمى

تجاوز الله عن ذنبه الجلى و الخفى

استاذ الحديث بدار العلوم عربيه گجرات/مردان

المشرف للمكتبة امام محمد قاسم نانوتویؒ ریسرچ لائبریری/مردان

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سبحان من جعل العلم مبدء لانکشاف حقائق الاشیاء، و شرف نوع الانسان من بین جمیع الانواع بجعل فصله مختصا بذات العقلاء، و ما اعظم شان من بین حقائق الشریعة بکمال ایقانه و اتقانه، و اوضح دقائق الطریقة بنور ایمانه و عرفانه، فله جلّ شانه جل المحامد، و علی حبیبه المبعوث لکافة الناس کل الصلوات۔

و بعد: فیقول خادم العلماء محمد رحیم الله جعل الله آخرته خیرا من اولاه! ان هذه نمیقة عالیة لخاتم الاذکیاء قاسم العلوم علی العلماء کاشف رموز اسرار الشریعة و الطریقة المحقق المدقق استاذنا و مولانا محمد قاسم النانوتوی رحمه الله و جعل الجنة مثواه؛ الی هذا الخادم الحقیر الذی هو من ادنی خدام حضرته العالیة و اضعف المتوسلین بسدته المتعالیة فی تحقیق المرکب و الاجزاء و بیان حقیقة السماع و الغناء، و اتفق باعث هذا انی بعد الرخصة عن خدمته المتبرکة عقیب الفراغ عن تحصیل العلوم الضروریة ذهب بالفور الی بلدة رامفور لتکمیل علم الطب و تحصیل عمله الذی هو عبارة عن المطب فی خدمة الطبیب الحاذق ذی الفیض العمیم استاذی حکیم محمد ابراهیم اللکنوی اسکنه الله فی بحبوبة جنانه و افاض علیه من

برہ و احسانہ فعرض لی باتفاق الوقت فی تلک البلدۃ مناظرۃ مع فاضل متفلسف و مجادل متعسف من تلامذۃ فضلاء خیر آباد، المعاندین لاھل الحق و الرشاد. فی اثبات الجزء الذی لا یتجزی من کلام رب الارضین و السمٰوات العلی و فی ابطال السماع و الغناء من احادیث سید الاصفیاء و خاتم الانبیاء، فحققت الحق و ابطلت الباطل فی ھذا المرام کما کان حصل لی التحقیق فی ھذین الامرین من استاذنا العلام اعطاہ ربہ فی جنان الخلد اعلی المقام، و بعد ذلک حررت ما قد قررت بمقابلۃ ذلک المقابل و ارسلت فی خدمتہ العالیۃ رحمہ اللہ عریضۃ متضمنۃ لما جری بینی و بین ذلک المتعسف المجادل طالبا عنہ الاستصواب او التنبیہ عنہ علی خطاء منی فی ھذا الباب ۔ و اتفق ذلک الزمان زمان التعادہ علی کوماء الترحال قاصدا الی زیارۃ بیت اللہ المتعال ، فارسل قدس سرہ بالاستعجال فی حالۃ العجلۃ فی جواب عریضتی رسالۃ عالیۃ ھی عجالۃ نافعۃ و لاوھام قلوب المتشککین بحسن بیانہ دافعۃ ، و صوب فی ذلک التحریر تقریر ھذا الخادم الحقیر اولا ، ثم زاد علیہ و افاد تحقیقہ اللطیف فی ھذا الامر ثانیا بعنان عنایتہ الی ثانیا ، و کانت عادتہ المستمرۃ فی ارسال الرسائل تحریرھا بلسان عریضۃ السائل ، و لما کانت عریضتی مکتوبۃ باللسان العربیۃ حرر ھو رحمہ اللہ ایضا فی ھذا اللسان الذی ھو لسان سکان روضۃ الجنان و سید الثقلین رسول الانس و الجان ، فاودع فی رسالتہ تدقیقات لطیفۃ لم یسمع مثلھا اذن احد من اعیان الانسان و لعمری انھا خرائد

ابکار لم یطمثھن انس قبلہ ولا جان، فبقیت تلک الدرۃ الفریدۃ مخفیۃ عندی الی مدۃ مدیدۃ کاستتار العذراء تحت استار الخفاء لا یراھا غیری من فوق سطح الغبراء بل و لا یراھا ابن الجلاء تحت سقف السماء ، و لکن الآن بعد مضی الدھور و مرور السنین و الشھور علی ذلک الحال القی فی روعی القدیر المتعال ان جمیع الرسائل لاستاذنا العلام المحتویۃ علی التحقیقات العلمیۃ المحررۃ فی اللسان العجمیۃ قد طبعت و شاعت فی اطراف العالم ما عدا ھذۃ الرسالۃ المحررۃ باللسان العربیۃ المحبرۃ بغوامض التدقیقات العلمیۃ .فانھا قد بقیت مخفیۃ الی الآن و حالھا لاحد من علماء العالم لم یعلم مع ان جمیع تحقیقاتہ الشریفۃ و تدقیقاتہ اللطیفۃ لا یناسب بحالھا الاستتار بل یلیق بشانھا الاظھار فوق الاظھار فاحببت ان اظھر تلک الکنز المخفی و اشرک فیہ معی جمیع اخوانی من العلماء الذین ھم خدام حضرتہ العالیۃ و المتوسلون بسدتہ المتعالیۃ .و سمیت ھذہ الرسالۃ المتبرکۃ

بالحظ المقسوم من قاسم العلوم

و ھی ھذہ:

السلام علیکم و علی من لدیکم !

ثم الذی قررت فی مقابلۃ مقابلک فی اثبات الجزء الذی لا یتجزی فتقریر حسن فیہ غناء للطالب المتعتت و دفاع للخصم المتعنت فلذا اتجاوز عنہ افصل بین یدیک حال المرکب و اجزائہ و اسمعک قولا حسنا فی الغناء و سماعہ بعون اللہ تعالی و سبحانہ و بحمدہ و ثنائہ .فاستمع لما یتلی علیک و استبق الی ما یلقی الیک:

تحقیق المرکب و الاجزاء:

ایها العزیز ! المرکب مرکبان، ذهنی و خارجی، و ان کانت مظنة الترکیب فیهما واحدة نعم تفرقت بهم السبل فی طلب مصداقه و لذا اختلف مسقط اشاراتهم الیه. فالخارجی منتزع من مبادیه اللتی یظنها الناس اجزاء له، فتسمیتها اجزاء خطاء کبیر لا محیص عن تبعتها الا بان یعتذر ان لا مشاحة فی الاصطلاح، فان الجزء شقیق الکل لا قسیم المرکب و لا المرکب عین الکل و لا تمثاله حتی یقال کانه هو و ینطبق الاسم علی مسماه و یطابق اللفظ معناه، بل الذی دعاهم الی تسمیة المرکب مرکبا هو رکوبه علی ما یحیط به و لکن لا نجد مقترنا بهذا الشان فی المرکبات الخارجیة الا الهیئة الجامعة الفازة فانها راکبة علی ما تحیط به عارضة له و لذا یتقدمها و یتوقف هی علیه لو لاه ما ظهرت لراء رای العین، فمن قال ان الاجزاء موجودة بوجود الکل او وجود الاجزاء هو وجود الکل فکانما قلب صورة الحقیقة و ظهر البطن، ان کان مسقط اشارته ترکیب المرکب الخارجی بل الحق الذی لا یکاد یخفی علی من القی السمع و هو شهید ان الکل الذی یعنون به الهیئة الجامعة هو موجود بوجود اجزائه علی ما یرون او نقول وجود الکل هو وجود اجزائه عندهم ، فان حدیث الانتزاعیات بوجود مناشیها حدیث حسن صحیح بل متواتر عند العقول و اصل راسخ من بین الاصول، وهذا اصل لا یقلع و عرق لا ینزع فان المنشاء یکون علة مفیضة لوجود الانتزاعیات واسطة لعروض وجودها علی ما شهدت به العقول و اطمانت بها القلوب،

هذا شان المركب الخارجى الذى كانوا فيه يمترون۔

اما المركب الذهنى فلو اخبر بما ارانى فيه الحق تعالى و تقدس فعسى ان ياخذ الجاهلون بتلبيسى ، و لكن لا اخاف تحميق السفهاء و لا تجهيل العلماء ان شاء الله . فيقولوا ما شاؤا فانى لا اريك الا ما ارىٰ۔

ايها العزيز! لو امعنت النظر لوجدت الجنس منشاء لوجود الفصل و الفصل مصداقا للنوع ، ثم لو خضت خوضا بليغا و استقمت فيه و ما اتبعت مزيغا لوجدت ان الجنس و الفصل كلاهما اعتباران متعانقان عند حقيقة واحدة ، فمن ولد فى حضن اتباع الفلاسفة و تربى بين ايديهم لما سمع مقالتهم ، قال هذا مقصدى فلو نظر بعين مبصرة غير عمياء لراى ان الحقائق كلها بسائط ما شمت رائحة التركيب ، واحدة بوحدة ذاتية ما ذاقت ذائقة التكثر و التعدد ، فانها حدود محيطة مفرزة محاطها عن غيرها لا تقبل التقسيم فى جهة التحديد و لا سمت التحدد ، اما الاول فلما ذريت الى النهايات على منهاج البدايات اطراف لمورد التقسيم ، لا اجزاء له ، و اما فى السمت الآخر فلان فى قضية التقسيم بقاء المقسم فى اقسامه و اندراجها تحت مقامه ، و لا اظن عاقلا يشك فى انها هالكة عند تقطيعها و تفريقها ، افلا يرون ان الدائرة المربع و المثلث و غيرها من الاشكال اذا قطعوها فلا دائرة و لا مثلث ، فما ذلك الا لانها حدود محيطة مفرزة لمحاطها عن غيرها ، فمن راى ذلك بعين غير عمياء لراى ان الحدود كلها اعتبارات ، فان الهيئة عن التقسيم نائية عن

مظنته . فالقول بأن الجنس و الفصل جزءان للنوع قول هزل .
نعم لكل وجهة فلعل الذى دعاهم اليه ان الانتزاعيات لما توقف وجودها على مناشيها و الحصر بين يديها اعيت العقول فى تعقلها وحدها فان عهدة العقول هى اراءة الاشياء لا هى انشاءها كيف شاءت. فاذن لاخفاء فى حصولها بانفسها فيها او عدمها على اختلاف اقوالهم و الا فينقلب الاراءة انشاء . فلما راوا الجنس لا يترك الفصل وحده بل اذا تحقق تحققا معا ظن الذين يخرصون و لا يعلمون انه جزء لما يشير اليه الفصل ، و ما وجدوا شيئا آخر يقوم فى جنبه الا الفصل فقالوا انهما جزءان للحقيقة النوعية ، و اما الذين اعينهم صافية و انوار انظارهم ثاقبة فقالوا كلا انها تخطئة و ما كان ينبغى لنا ان نتبعها . فالحقائق عندهم متمائزة بذواتها ، متشخصة بحقائقها . فمنهاجها فى ذلك منهاج الاشكال الهندسية اللتى لا تفتقر فى امتيازها عن اخواتها الا الى ذواتها ، فاذن الحقيقة النوعية هى الفصل و لا مدخل فيه للجنس الا انَ يكون منشاء له فانه حدّ له و نهايته . فان الامتياز و التشخص الذين تدور عليهما رحى الحدود و هى الحقائق ؛ لا نجدهما الا فى يد الفصل ، فمن اشرب قلبه قولهم فلا يكاد ينزع عما عليه و من كان بمعزل عن حبهم يراه سرابا دون عباب و قشرا دون لباب ، فلما زال عن نظره قال لا احب الآفلين . فلما راى الجنس منشاء للفصل قال هذا منهبى فلما راى ان الذى هو منشاء لوجود الفصل لا يعطيه الا لونا من لونه و الباقى باقى كما كان ، ثم هو خاف تحته خفاء المطلق تحت قيوده كما انه ياخذ عنه تحددا و

يظهره اظهار الالوان لونه وجدهما اعتبارين متعانقين تعانق المعلولين علة واحدة قال هذا المقصد الاعلىٰ هذا اكبر فالفرق فى الثانى و الثالث ان المعتبر فى الثانى منشاء بما هو منشاء و الماخوذ فى الثالث لون من لونه و طرف منه. فاذن الهيئة المعلومة اذا قطع النظر عن كونها حدا لهذا و لوناً لذلك منشاء لاعتبار كونها حدا و نهاية لهذا و لوناً و وجها لذلك. فاذا تبين لك ان الهيئة المعلومة حد باعتبار انتهاء المنشاء اليه و لون باعتبار قيامها به، و هما اعتباران متعانقان فى حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمراتهم فى الجنس و الفصل هما هذان الاعتباران تعانقا تعانقا لا يكاد ينحل عقدهما. فبذلك التلازم عند تحقق الهيئة مالوا الى تركيبهما و قالوا بجزئيتهما و الا فالامر كما قلت ان الهيئة بعد تحققها منشاء لهذين الاعتبارين المختلفين فاذن الاجزاء تكون ناشئة عن الذى يظنونه مركبا فى التركيب الذهنى و ينعكس قضية وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا الاجزاء موجودة بوجود كلها و ينقلب قصة الانتزاع. فان الاجزاء منتزعة ههنا على خلاف ما كان فى المركب الا ان الركوب الذى هو من قضية التركيب ههنا فلركوب المنشاء على انتزاعياتها لكونها مسخرة له و علوه عليها لا لعروضه لها كما كان فى المركب الخارجى و ايّاما كان فمناط التركيب هو الركوب و لذا كنت اقول ان مظنة التركيب فيهما واحدة۔

هذا و فيه كفاية لمن سمع مقالاتى فى امثال ذلك المقامات۔

تحقیق السماع و الغناء:

فلذا نعرض عن هذا و نعرض علیك ما وعدناك فی السماع و الغناء الا ان المبادی هو ادنی عندنا والمقدمات مقدمات الدنیا فلذلك اقدم لك ما هدانا من المبادی الی المطلوب.
فاعلم اولا ان دار الدنیا هی دار التکلیف لا دار الجزاء، فان الجزاء حسنی کانت او سیئة انما هو لدار الآخرة. ولکل اجل کتاب. فاذن کل ما کانت فی الدنیا من سیئة او حسنة فانما تحمل اعباء التکلیف الشرعی و تخفیف مؤنته لا لذاتها فلو ادت الی المطالب الشرعیة اداء طبعیا التحقت بالتکلیف و اخذت من حسنها الشرعی و لو کانت سیئة و الا فهی علی حسنها قبیحة اما تری ان لذة الطعام لما کانت داعیة الی اکله کیف ابیحت و لولاها لکانت عاقبته التقذر و هو ناه عنه آمر للتحرز فما کان رجل یقرب الطعام فاذن لهدم بنیان الانسان و اختل النظام و انمحی مراسم العبادة و ذهب اسم الاطاعة. فالذی خلق لها انما هو الانسان لا الجمادات و النبات. قال الله تعالیٰ " و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون"، و ما عداه فهو مخلوق له قال الله تعالیٰ "هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء فسواهن سبع سمٰوات " و ثانیا ان الله تعالیٰ قاضی حاجات العباد قد تکفل بحوائجها فقد قال " و ما من دابة الا علی الله رزقها " فمن تکفل لاعظمها حاجته لا یدعك تهیم لاخفها مؤنته و لذلك قد یسمیٰ قاضی الحاجات و علیه فلیتوکل المتوکلون، و لا یشتغلوا بما لا یعنیهم فلو دخلوا فی امر الرزق و ما عداه من الحوائج فکانما خرجوا

عن منصبهم و مقامهم و دخلوا مدخلا الى نار تلفح لحومهم الى عظامهم الا ان الرحمة سابقة و العناية غالبة ، لا تتركهم تصيبهم عاقبة لغوهم و مكروهاتهم ، و اظن ان ما قالوا ان الوضوء مما مست النار او كما قال تبعته هذه المداخلة المكروهة و كذا الامر بخلع الالبسة المقطوعة المخيطة المصبوغة عند الاحرام لملابسة هذه المشاغل الممنوعة.

و اذا تمكنت منى هذا فاعلم ان الصوت انما خلق لاجل اظهار المضمرات و ابداء المكنونات و هذا سبيل التعليم ، فلو التحق به حسن الصوت لاثر الامر و النهى فى القلوب اثراً لا تكاد تنقلب عما انقلبت اليه و لذلك امروا بتغنى القرآن و قراءته بلحون العرب ، و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم " ما اذن الله بشىء ما اذن لنبى حسن الصوت" او كما قال ﷺ، الا ان فى القرآن غناء عن غناء كلام آخر فانه جوامع الكلم و تبيان لكل شىء فاى امر خلى عنه و اى نهى فاته ، فاذن لا حاجة الى الدعوة بغناء الاشعار و التغنى بها بعد كلام الغفار ، نعم لا مشاحة قبل تقرر موجبات الكراهة ، فانظر من كلام ان حسن فحسن ، و ان قبح فقبيح ، فمن نظر الى هذا اجاز لمن قلبه مطمئن بذكر الله ، و بذكر الله تطمئن القلوب ، و منع من كان هائما فى فراق الامارد و النساء و الها فى اشتياق مشتهاة الجآذر و الظباء ، و هذا هو النفاق الذى ينبت الغناء انبات الربيع البقل ، فان الحب و ما والاه فانما هو لله الجميل و العبادة و ما والاها للعزيز الجليل ، و تلك كالسبب للمسبب ، فان العبادة وهى التذلل

نتيجة الحب و اثره.لولاه ما تذلل احد لاحد، اما ترى ان الطامع و الخائف كلاهما يتذللان بين ايدى اقرانهما لحب المال او نفسهما و العيال.و اما العاشق المحب فحبه ظاهر و عشقه باهر و لا تجد تذللا يعدو عن هذه الاقسام فاذا كانت العبادة فى قبالة المحبة و انت احببت غير الله فكانما نافقت فيما قلت لا اله الا الله و لا معبود الا الله ،و لكن عليك ان لا تغفل ان انبات الغناء النفاق باثارة نار الاشتياق و اشعاله مشعلة نار الفراق لا ارتبط احدهما بالآخر رابطة طبعية.فاذن لو كان الغناء مشيرا للنفاق و الشقاق يكون ايضا مهيجا لداعية شوق الاسلام و الايمان، فان الحب مشترك و المهيج واحد، و المحبوب اغير و افضل و اعلى و اجل و احب و اجمل ، فان كان لاثارته للنفاق محرما للمنافقين ، يكون لتهيجه لليمان حلالا طيبا للمؤمنين ، بل مدعوا لله محبوبا مستحبا ـ الى ههنا انتهى افكار اهل الحقائق۔۔۔

اما علماء الاحكام و هم ورثة الانبياء و ان رزق الآخرون عن ميراثهم ؛ فمنهم من ذهب مذهب علماء الحقائق،و منهم من سلك مسلك الانبياء عليهم السلام بتحريم الحلال على الخواص وقاية عرض العوام سنة الانبياء عليهم السلام،فلما راؤا ان الغناء سنة المنافقين و لا مساغ للاجازة لبعض دو بعض للاختلاط و الاشتباه فى الحالات سدوا بابها و منعوا عن اقترابها و قالوا ان فى القرآن عزاء من الغناء و هذا هو مذهب اكثر الحنفية كما يقولون،لكن المحرمات بعضها فوق بعض و بعضها دون بعض ، فالحرام الذى حرمته نشاءت عن فتنة

الناس حقیق ان لا تقول فی مرتکبه شیئا یسوءہ بل علیك ان تغمض النظر فلعله من المحبین المؤمنین ۔ و المسئلة مختلف فیها و اختلاف العلماء رحمة ، فما یدریك ان تؤذیه فتؤذی الله تعالیٰ و تقدس۔ و اذا احطت بما بسطت بین یدیك تبین لك ان لذۃ السماع تابعة لمؤدی الاصوات فقضی الله حاجته الاسماع بخلق الاصوات و النطق و الالسنة و الحناجر ،ولما كانت الاصوات قارعة للصماخ شاقة لطباقها خلقها الله تعالی و تقدس بلذۃ لو احست بها نفس السامع اقبلت علیها اقبال المحب علی المحبوب و الطالب علی المطلوب الا ان لذۃ اصوات المزامیر و المعازف بمعزلة عن تادیة المعانی و اظهار الضمائر و هی اللتی خلقت لها الاصوات و اللسان الناطق فاذن تكون هذہ اللذۃ مطلوبة لاجلها لا لغرض خلقت له الاصوات و الاسماع و الصماخ و القراع ،فاذن لا موالاۃ لها للتكلیف فكیف التحلیل ؟ ثم ان المزامیر مصنوعة للعباد و اخترعها بنو آدم و اصوات الحناجر خلقها خالق آدم ،خلقها قضاء لحاجة الاسماع ثم حببها بعد ما كانت مؤلمة بقرع الصماخ بخلق اللذات فیها ،فلما كان الله قضی حاجته فما الذی احوجه الی اختراعها و اضطرہ الی اتباعها ؟ اما كان له غنیة فی اصوات لطیفة و آلة طریفة ؟ فلما تدنست بایدی الناس بعد ما كانت بمعزلة عن المعانی فحق لها ان تحرم ، نعم لو كانت قاضیة لحب الانسان بالبیان لاغمضوا عن تضییع اوقات الانسان و لاجازوا بها له ، كما اجازوا بالاطعمة المطبوخة و الالبسة المقطوعة؛ فانها قاضیة حوائجه و دافعة مضارہ۔

هذا و فیه عناء ان شاء الله عن کثیر من الاقوال و الحمد لله الکبیر المتعال، فعلیك ان تتامل فیه مرة بعد اخری ثم علیك ان تثبط فوق المعتاد فان الحیاة بالمیعاد و الموت بالمرصاد الا ان تحیط بالادویة المستعملة فی المطب فانه عذر مقبول لما فیه من نفع الناس ۔ حررت الیوم ما حررت و انا علی عجل لما انا علی ظهر السیر غدا او بعد غد ان شاء الله فستسمع قریبا ان قاسما راح بعیدا ۔ الیوم ثامن من شوال برؤیة التاسع و العشرین فقد رای الهلال الیوم ههنا جم غفیر من الناس فقط . . .

الی هذا المقام قد تمت النمیقة العالیة لاستاذنا العلام خاتم الاذکیاء قاسم العلوم علی العلماء فی تحقیق المرکب و الاجزاء و بیان حقیقة السماع و الغناء ۔ و الآن یلتمس خادم حضرته العالیة فی خدمة الاخوان من العلماء المتوسلین بسدته المتعالیة ان استاذنا و مولانا العلام بعد ارسال هذه الرسالة الی هذا الخادم بالتعجیل قعد علی هوجاء الترحیل الی بیت الرب الجلیل کما اشار الیه فی ختام هذه النمیقة باشارة لطیفة لا یخفی لطفها علی صاحب الطبع اللطیف، و لما کان ذلك الزمان المعلوم زمان محاربة الروس بسلطان الروم فمن اجل ذلك ظن الظانون ان ذهابه رحمه الله فی هذا الوقت الی دیار العرب لیس الا لغرض ان یدخل فی زمرة احیاء لا یموتون ، و ذلك لان الناس کانوا یعلمون من قبل انه قدس سره کان قد فرغ قبل هذا عن اداء عبادة الحج فریضة و نافلة مرة بعد اولی و کرة بعد اخری، فظنوا فی هذه الحالة و فطنوا انه لیس داع لذهابه العالی الی تلك الدیار فی

هذه المرة الا لامر فخيم الشان احرى بشانه الفخيم مناسبا لعلو همته و مقتضى لعادته المستمرة . و لطيف هذا الخيال بدون التفكر فى المآل عرض لبالى باقتضاء الطبع من فرط الحزن و الملال فلما رجع رحمه الله الى وطنه المالوف مع الخير و عافية الحال و دفع بقدومه الشريف عن قلوب خدام حضرته كلفة الملال ؛ حررت فى خدمته الشريفة عريضة فارسل فى جوابها الى شفقتة على بالعجلة نميقة عالية مختصرة غير طويلة . و عريضته ذكرها ايضا فى هذه الجريدة لا يخلو عن فائدة جديدة و لا اقل من حصول البركة بكلامه لخدام حضرت المتبركة و هى هذه:

النميقة الثانية لاستاذنا العلام
خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء
من الفقير محمد قاسم الى جامع الكمالات
المولوى رحيم الله سلمه الله تعالى

السلام عليكم !

اليوم ورد كتابكم الشريف فسرّنى سرّكم الله ، انتم تسئلون عن سر رحلتى فى الشتاء و ما سواه من احوالى ؛ فاستمع يا اخى ! للحج فضيلة لا تكاد تبلغها عبادة اخرى ففيه تنويه شان المحبوب و رجاء مغفرة الذنوب و اثارة آثار المحبة و اقامته اطوار المودة و اعتلاق بالجمال و اشتياق الى الكمال . فهل من مذنب يكون صحيحا سويا له بلاغ الى بيت الحرام يستمع تلك الفضائل ثم لا يقطع الحبائل ثم قال الله تعالى فى شان بيته الحرام "و من

دخله كان آمنا " و فى شان نبيه عليه و على آله و اصحابه الصلوة و السلام" و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك...الخ " و كانت خطيئاتى احاطت بى فرايت الاعتلاق بهذه الوسيلة و رجوت الغفران بهذه الحيلة فلما رجعت و ركبت البحر اخذتنى حمى نافضة و اصابنى بها قئ شديد حتى شرفت منه على الهلاك و استيأس منى الاصحاب و ظن الناس ظن السوء و لو لا ادعية الاكابر و الاصاغر لكنت اليوم نسيا منسيا فشفانى الله بغير دواء و قوانى بلا غذاء و ردنى الى بيتى صحيحا سليما الا انى لم ابلغ اليوم اشدى لما ان الطاقة ذهبت سريعا و عادت بطيئا و لتقرء منى السلام على مسيح الزمان حكيم محمد ابراهيم خان...

قد تمت النميقتان الشريفتان لاستاذنا العلام الحبر القمقام الجامع بين الشريعة و الطريقة كاشف رموز الحقيقة صاحب الكرامات الخفية و الجلية خاتم الاذكياء قاسم العلوم على العلماء مولانا محمد قاسم النانوتوى قدس سره العزيز ، نقلتهما عن خطه الخاص المكتوب بيده بحول الله و قوته و مدده، و الآن احب ان الحق بختام كلامه الشريف اعنى هاتين الرسالتين اللطيفتين كراميتيه الشريفتين اللتين قد ابصرتهما بيعنى هاتين لا اضام فى رؤيتهما كما لا يضام فى رؤية القمر ليلة البدر ،احدهما جلية و اخراهما خفية ۔ اما الاولى فهى انها حضرت فى خدمته المتبركة لاخذ شرف تكميل العلوم منه فشرعت صحيح البخارى اولا منه رحمه الله و جعل وقت التدريس عليه حين فراغه عن صلوة الاشراق ، فذهبت فى

خدمته بالكتاب بعد فراغه عن الصلوة لاقرء عليه حديث الرسول عليه الصلوات فوجدته متكئا بالجدار على هيئة السكون و الوقار مشتغلا بالوظيفة و بيده المتبركة السبحة كانت تظهر بالنظر اليه الهيبة و العظمة، و لما فتحت الكتاب و شرعت القراءة فتنحى عن الجدار و آوى بيده الىّ ان اكفف عن القراءة فسكتت متادبا على هذه الكيفية العجيبة متعجبا، ثم اقبل الى غضبان اسفا و قال لى مخاطبا الى متاسفا ان ادنى مرتبة الادب لقراءة الحديث الشريف ان يكون القارء متوضاً، و اذن نظرت الى حالى فوجدتنى غير متوض فعلمت بعين اليقين انه قدس سره فى زمرة المحدثين كما انه فى طبقة المحدثين نظر بنور اليقين انى بلا وضوء فى هذا الحين ثم بعد هذا ما قرءت الحديث الشريف عليه فى حالة الحدث ابدا لا خطاء و لا عمدا، وهذه هى كرامته الجلية بلا مرية ـ و اما الثانية اعنى كرامته الخفية فهى انه رحمه الله كثيرا ما كان يقول مخاطبا بى على سبيل التخصيص ان الدنيا مقدرة لكل واحد من الناس قدرها الله له تقديرا لا مرد بقدره و لا نكيرا انها لا تزيد و لا تنقص لاحد بالطلب و لا غير الطلب بل هى تصيب الكل بقدر نصيبه سواء طلبها او لم يطلب نعم يتحقق بين كلت الصورتين هذا القدر من الفرق انك ان طلبتها تذهب امامها متذللا كالعبد بين يدى المولى، و ان لم تطلبها تجيئ هى عندك بنفسها حال كونها ذليلة كالجارية بين يدى مولاها ، و الغرض انها فى كلتا الحالتين تصيبك بالسرية بلا مرية بدون تفريق الكثرة و القلة فلك الخيار

ان شئت تاخذها بالعزة و ان رضيت اخذتها بالذلة . و كلما كان رحمه الله يقول هذا القول مقبلا الى بالتخصيص ما كنت ادرى فى ذلك الوقت معناه. و ما كنت افهم فى ذلك الحين رمز ما عناه. و لكن لما ترخصت عن خدمته المتبركة و حصلت علم الطب و كملت عمله و اشتغلت بعلاج المرضى فحينئذٍ دريت معنى كلامه اللطيف و فهمت رمز مرامه الشريف انه قدس سره بصفاء باطنه و فراسة قلبه و النور الذى اودعه الله فى قلب المومن علم بالايقان ان هذا الخادم لحضرته العالية يصير طبيبا بعد حين من الزمان ، و حال اكثر الاطباء الا من رحمهم الله و قليل ما هم انهم فى حب الدنيا نشوان و فى طلبها الوالهان و الحيران فكان هذا الكلام منه رحمه الله لى النصيحة مقتضى للشفقة ان لا ادخل فى زمرة اقرانى من اطباء هذا الحين المختارين الدنيا على الدين المنهمكين غاية الانهماك فى تحصيل الاموال غير مبالين وبال الآخرة و نكالها فى البال. فالحق معاذ الله بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا . فوالله ما نسيت الى الآن نصيحته المملوة بكرامته الناشئة عن شفقته. و انا حال اتغالى بالطبابة عامل بها بحسب الطاقة لا ادخل بيوت الامراء الا كدخولى فى بيت الخلاء و لا ارجح الامراء فى العلاج قط على الغرباء، لا ادنس عريضتى فى محبة الدنيا و لا اجعل وقعتها فى مقابلة العقبى. و اعلم هذا الامر باليقين كانى اراه بالعينين ان النصيب يصيب و لو كان بين الجبلين. و غير النصيب لا يصيب و لو كان

بين الشفتين، نعم اتخذت صنعة البطانة حيلة ظاهرية لكسب المعيشة . و اعلم باليقين ان الدنيا تصل الى بهذه الحيلة ما كانت لى المقدرة صافية كانت او مكدرة بقول قدوة ديننا و خليفة نبينا صلى الله عليه وسلم امير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه؛ ايها الناس اشتغلوا الوجه معيشتكم بيد الكسب و اعتلوا فى هذا الامر باتخاذ السبب فان الله تعالى لم تجر عادته بأن يعطى هو الرزق احدا بيده بلا واسطة . و لعمرى القول الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضى الله عنه. فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلات حين مناص لاحد من الناس عن اشتغاله بالاكتساب و لكن لا يريب من آمن على رسول الانس و الجان و قلبه مطمئن بالايمان فى ان كلا من الاسباب و الاكتساب حيلة ظاهرية لانتظام العالم من رب العلمين لا علة حقيقية له فان العلة الحقيقية لكل شيئ عند ارباب الحقيقة انما هى الارادة التامة للمختار التام و القادر المطلق على التمام على جميع اقواله و افعاله بعزته و جلاله، و من ظن غير ذلك فهو باليقين هالك كما يزعم المتخرصون من المؤمنين بمزخرفات الفلسفة و المصدقين لاباطيلها هداهم او خذلهم الله ۔

و لما كان نظره العالى قدس سره بالغا كمال البلوغ و عارجا غاية العروج الى اوج العلة الحقيقية غير مبالى بالاسباب الظاهرية فقد منعنى شفقته على عن اتخاذ الاسباب الظاهرية قائمة مقام العلة الحقيقية فى تحصيل زخرف متاع الدنيا بها، و صرف عنان الهمة اليها و الاتكاء عليها كما يقتضيه شان

الطبابة على ما جرت به العادة لا كثر الاطباء الا من عصمهم الله و اعطاهم بفضله الامان و قليل ما هم فى الزمان، فانظروا ايها الخلان الى صفاء باطن من كان صاحب العرفان كيف نظر هو بعين اليقين الى الحالة المخفية و ما سنح بعد مرور السنين. فهذه الكرامة الثانية له رحمه الله و ان كانت خفية فى الابتداء و لكن صارت جلية فى الانتهاء، هذا و فى ذكر هاتين الكرامتين غناء عن ذكر اخواتهما، ذكرتهما انموذجة على ان هذه الجريدة لا تسع لتذكرة كراماته العديدة التى عددها كثير و عدها غير يسير، فاكتفوا عليها و انظروا بعين العظمة اليهما لعل الله يرزقكم ببركته صلاحا و يعطيكم بها فلاحا، ثم ايها الاخوان انى لما تالفت هذه الرسالة و بلغت النوبة الى تحرير هذه الكرامة رئيت استاذنا و مولانا العلام تلك الليلة فى المنام انه قدس سره قائم فى المسجد الجامع الذى فى محلة بلدتى هذه و حوله ازدهام من الخواص و العوام و فى يده قرطاس مكتوب و هو يعظ به الناس بطرز محبوب مجلبا للقلوب و انا قائم بين يديه انظر متعجبا اليه و اتفكر فى قلبى ان عادة مولانا العلام لم تجر بوعظ الناس بذريعة القرطاس فانه كا مداما يعظ الناس بالتقرير لا بالتحرير، فلما استيقظت من المنام القى تعبير هذه الرؤيا الصادقة فى روعى رب الانام ان فى وعظه الناس بواسطة التحرير اشارة لطيفة الى ما اظهرت للناس كلماته اللطيفة فى هذه الرسالة الشريفة فكانى قمت فى مقامه فى تبيين مرامه، وهذه الرؤيا الصادقة ايضا فى الحقيقة من قدس سره كرامة تنبئ عن

اختصاصی به علیّ منه شفقته و الحمد لله علی هذا و الحق ان جملة تقریری و تحریری فی تبیان حقائق العلوم و دقائقها فی الواقع من کراماته العظمی و الا فانا اعلم من انا، اللهم اجعل بحق محبته و طفیل برکته خاتمتی و خاتمة جمیع اخوانی من خدام حضرته العالیة و المتوسلین بسدته المتعالیة علی اتباع السنة و التوحید انک حمید مجید و فعال لما یرید۔

قد فرغت عن تحریر هذه الرسالة الموسومة بالحظ المقسوم من قاسم العلوم فی احدی و عشرین من شهر شوال سنة عشرین بعد الالف و ثلث مائة من هجرة سید الثقلین علیه و علی آله و اصحابه الف الف صلوات و تحیة ۔ آمین یارب العلمین۔

کتب هذه الرسالة النافعة اضعف عباد الله

محمد رحیم الله اوصله الله الی ما یتمناه ۔ فقط

تمت بالخیر

عکس قدیم

الحظ المقسوم من قاسم العلوم

حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی تالیفات کے متعلق

شیخ الاسلام حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی ایک نادر تحریر

افسوس ہے کہ عام وخاص میں سے اکثر کو

ان خزائن کی طرف توجہ نہیں ہے

شبیر احمد عثمانی

قال الله تبارك وتعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

يشتمل كتيبها الرسالتان النافعتان احداهما

الحظ المقسوم من قاسم العلوم

والاخرى

كشف الغطاء عن وجه الوجوه والامتناع

قال سيد العالمين من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

في المطبع العلوي [illegible]
طبعتا [illegible]

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سبحان من جعل العلم مبدء لانکشاف حقائق الاشیاء وشرف نوع
الانسان من بین جمیع الانواع بجعل فصلہ مختصاً بذات العقلاء
وما اعظم شان من بیّن حقائق الشریعۃ بکمال ایقانہ واتقانہ
واوضح دقائق الطریقۃ بنور ایمانہ وعرفانہ فلہ جل شانہ
جل المحامد وعلی حبیبہ المبعوث لکافۃ الناس کل الصلوات و
بعد فیقول خادم العلماء محمد رحیم اللہ جعل اللہ آخرتہ

خیرا من اولاہ ان هذہ نمیقة عالیتہ لخاتم الاذکیاء قاسم العلوم علی
العلماء کاشف رموز الشریعة والطریقة المحقق المدقق استاذنا ومولانا
محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ وجعل علی الجنة مثواہ الی
ھذا الخادم الحقیر اللذی هو من ادنی خدام حضرتہ العالیتہ
واضعف المتوسلین بسدتہ التعالیتہ فی تحقیق المرکب والاجزاء
وبیان حقیقة السماع والغناء واتفق باعث هذا انی بعد الرخصتہ
عن خدمتہ المبرکتہ عقیب الفراغ عن تحصیل العلوم الضروریتہ
ذهبت بالفور الی بلدة رامفور لتکمیل علم الطب وتحصیل عملہ
اللذی هو عبارة عن المطب فی خدمتہ الطبیب الحاذق ذی الفیض
العمیم استاذی حکیم محمد ابراهیم الکنوی اسکنہ اللہ فی بحبوحتہ
جنانہ وافاض علیہ من برہ واحسانہ فعرض لی باتفاق الوقت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

التنبیہ

قد صححت الاغلاط الواقعۃ فی کتابۃ ھاتین الرسالتین ملکانت ضروریۃ الازالۃ وترکت للکثرۃ منھا التی ھے متعلقۃ برسم الخط والکتابۃ مثل تحریر الاسماء الموصولۃ باللامین وکتابۃ التاء القصیرۃ المتصلۃ بطرز ینشاء الھاء بعدھا وامثالھا من الاغلاط التی یتعسر احصاء اعدادھا فلیصححھا حین المطالعۃ الناظر بالنظر الغائر والقلب الحاضر ولیستعن بحول الحاضر الناظر

المزیل لاغلاط الحظ المقسوم من قاسم العلوم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳	۳	لایجزی	لایتجزی	۵	۷	الجرہ	المحررۃ
۴	۱۱	فاصدالی	فاصلالی	۶	۲	یتجزے	یتجزے
۴	۳	دافعہ	دافعۃ	۷	۱	متنزع	منتزع
۴	۵	عادۃ	عادتہ	۸	۱۰	اللذھنی	الذھنی
۵	۱	العذرا	العذراء	۹	۶	وتبزلے	وتنزلے
۵	۳	الحلاء	الجلاء	۱۱	۷	متشخص	متشخصتہ
۵	۲	العجبیۃ	البجهیۃ	۱۱	۱۱	"زان	الذین

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲	۳	قشر	قشرا	۱۸	۵	النذلل	التذلل
۱۴	۱۰	الجراء	الجزاء	۱۸	۷	نفسہ	نفسہما
۱۵	۱	کلماکان	کلماکانت	۱۹	۸	رزقوا	رزق
۱۵	۱	یحمل	تحمل	۲۰	۲	افرابہا	اقرابہا
۱۵	۴	ولوکان	ولوکانت	۲۱	۹	الاستماع	الاسماع
۱۷	۴	تبیح	نبیحۃ	۲۷	۸	الجلیلۃ	الجلیۃ
۱۰	۸	مامست	ممامست	۲۹	۱	قرءۃ	قراءۃ
۱۶	۱۰	ہنالک الشاغل	ہذہ المشاغل	۲۹	۲	〃	〃
۱۷	۵	نشی	بشیٔ	۲۹	۴	〃	〃
۱۸	۱	الجآوذ	الجآذر	۳۰	۲	للناس	الناس

صحیح	غلط	سطر	صفحہ	صحیح	غلط	سطر	صفحہ
هذاالكرة	هذاالكرۂ	۴	۳۶	لوجہ	بوجہ	۲	۳۳
				التامۃ	النامۃ	۵	۳۴

المزیل لاغلاط کشف القناع عن وجہ الوجوب والامتناع

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۹	الربانين	الربانيين	۱۲	۱۰	يزاداد	يزداد
۵	۳	لبلاء	البلاء	۱۳	۸	نظرتقيته	نظرايقه
۶	۵	غيرمنافتين	غيرمنافيين	۱۳	۱۱	لعدم	العدم
۶	۹	وانفين	واقفين	۱۵	۳	الحجة	الجهة
۸	۶	العقلتين	النقليتين	۱۵	۳	بمكن	بممكن
۹	۶	الذى	الذى	۱۵	۴	هذالصورة	هذه الصورة
۱۲	۶	مايردنه	مايردنه	۱۷	۱۱	معدما	معدوما
۱۲	۱	لفيعة	لضيعة	۱۸	۹	النقلية	العقلية

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹	۶	یزعمون	یزعم بہ	۴۱	۵	دینا	دیننا
۲۰	۵	الثافبۃ	الثاقبۃ	۴۱	۷	مطلقۃ	المطلقۃ
۲۳	۷	بناہ	بیناہ	۴۲	۵	الالزم	الالزام
۲۶	۱۱	فالاول	فالثانی	۴۳	۳	هو اما اذا	هي اما واجبة
۲۷	۳	بصیر	یصیر	۴۳	۴	اوممتنع	اوممتنعۃ
۲۷	۷	الثانی	الاول	۴۳	۲	الاقول	الاقوال
۳۱	۳	لوجوب	بوجوب	۴۶	۴	لعلم	العدم
۳۲	۲	یتربت	یترتب	۴۸	۷	وقدرۃ	وقدرتہ
۳۹	۱	تقولون	یقولون	۴۸	۸	الامضیاء	الاصفیاءُ
۴۱	۳	اعقلا	عقلاء	۴۹	۴	نجرید	تجرید

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۵	۲	لاراوتہ	لارادتہ	۵۳	۵	والایعد	فلایعد
۵۰	۱۱	اسوار	الاسرار	۵۲	۳	لیس ممتنع	لیس بممتنع
۵۴	۹	ینغدم	ینعدم	۵۹	۱	بالج	بالحج

فی تلک البلدة مناظرة مع فاضل متفلسف ومجادل متعسف من

تلامذة فضلاء خیر اباد المعاندین لاهل الحق والرشاد فی اثبات

الجزء الذی لا یتجزی من کلام رب الارضین والسموات العلی

وفی ابطال السماع والغناء من احادیث سید الاصفیاء وخاتم

الانبیاء فحققت الحق وابطلت الباطل فی هذا المرام کما کان حصل

لی التحقیق فی هذین الامرین من استاذنا العلام اعطاه

ربه فی جنان الخلد اعلی المقام وبعد ذلک حررت ما قد

قررت بمقابلة ذالک المقابل وارسلت فی خدمة العالیة رحمه الله

عریضة متضمنة لما جری بینی وبین ذالک المتعسف المجادل

طالبا عنه الاستصواب والتنبیه عنه علی خطاء منی فی هذا الباب

واتفق ذلک الزمان زمان استعاده علی کوهاء الترحال تاصدالی

زیادۃ بیت اللہ المتعال فارسل قدس سرہ بالاستعجال فی
حالۃ العجلۃ فی جواب عریضتی رسالۃ عالیۃ عجالۃ نافعۃ و
لاوہام قلوب المتشککین بحسن بیانہ دافعۃ وصوب فی ذالک
التحریر تقریر ھذا الخادم الحقیر او لاثم زاد علیہ وافاد تحقیقہ
اللطیف فی ھذا الامر ثانیا بمنان عنایتہ الخ ثانیا وکانت عادۃ المستمرۃ
فی ارسال الرسائل تحریرھا بلسان عریضۃ السائل ولما کانت
عریضتی مکتوبۃ باللسان العربیۃ حرر ھو رحمہ اللہ ایضا فی
ھذا اللسان الذی ھو لسان سکان روضۃ الجنان و سیّد
الثقلین رسول الانس والجان فاودع فی رسالتہ تدقیقات
لطیفۃ لم یسمع قط مثلھا اذن احد من اعیان الانسان و
لعمری انھا خرائد ابکار لم یطمثھن انس قبلہ ولا جان فبقیت

تلك الدرة الفريدة مختفية عندى الى مدة مديدة كاستتار العذر
تحت استار الخفاء لايراها غيرى من فوق سطح الغبراء بل لايراها
ابن الجلاء تحت سقف السماء ولكن الآن بعد مضى الدهور ومرور
السنين والشهور على ذلك الحال القى فى روع القدير المتعال
ان جميع الرسائل لاستاذنا العلام المحتوية على التحقيقات العلمية
المحررة فى اللسان العجمية قد طبعت وشاعت فى اطراف العالم ما
عدا هذه الرسالة المحررة باللسان العربية المحبرة بغوامض التدقيقات
العلمية فانها قد بقيت مختفية الى الآن وحالها لاحد من علماء
العالم لم يعلم مع ان جميع تحقيقاته الشريفة وتدقيقاته اللطيفة لا
يناسب بحالها الاستتار بل يليق بشانها الاظهار فوق الاظهار
فاحببت ان اظهر تلك الكنز المخفى واشرك فيه مع جميع اخوانى

من العلماء الذين هم خدام حضرته العالية والمتوسلون

بسدته المتعالية وسميت هذه الرسالة المتبركة بالحظ المقسوم من

قاسم العلوم وهي هذه

السلام عليكم وعلى من لديكم

ثم الذي قررت في مقابلة مقابلك في اثبات الجزء الذي لا

يتجزى فتقريره حسن فيه غناء للطالب المتعنت ودفاع للخصم المتعنت

فلذا اتجاوز عنه وافصل بين يديك حال المركب واجزائه

واسمعك قولا حسنا في الغناء وساعه بعون الله تعالى سبحانه و

بحمده وثنائه فاستمع لما يتلى عليك واستبق الى ما يلقى اليك ايها

العزيز المركب مركبان ذهني وخارجي وان كانت مظنتها التركيب فيهما

واحدة نعم تفرقت بهم السبل في طلب مصداقه ولذا اختلف

يسقط اشاراتهم اليه فالخارجي منتزع من مباديه اللتی يظنها

الناس اجزاء له فتسميتها اجزاء خطاء كبير لا محيص عن تبعتها

الا بان يعتذر ان لا مشاحة فی الاصطلاح فان الجزء شقيق الكل

لا قسيم المركب ولا المركب عين الكل ولا تمثاله حتی يقال كانه هو

وينطبق الاسم علی مسماه ويطابق اللفظ معناه بل اللذی دعاهم

الی تسمية المركب كما هو ركونه علی ما يحيط به ولكن لا نجد

مقترنا بهذا الشان فی المركبات الخارجية الا الهيئة الجامعة

الغائنة فانها راكبة علی ما يحيط به عارضة له ولذا يتقدمها

ويتوقف عليه لولاه ما ظهرت لرای رای العين فمن قال

ان الاجزاء موجودة بوجود الكل او وجود الاجزاء هو

وجود الكل فكانما قلب صورة الحقيقة ظهر البطن ان كان يسقط

اشارتہ ترکیب المرکب الخارجی بل الحق اللذی لا یکاد یخفی علی
من القی السمع وھو شھید ان الکل الذی یعنون بہا الھیئۃ
الجامعۃ ھو موجود بوجود اجزائہ علی ما یریدون او نقول وجود
الکل ھو وجود اجزائہ عندھم فان حدیث وجود الانتزاعیات
بوجود مناشیہا حدیث حسن صحیح بل متواتر عند العقول واصل
راسخ من بین الاصول وھذا اصل لا یقلع وعرق لا ینزع
فان المنشاء یکون علۃ مفیضۃ لوجود الانتزاعیات واسطۃ
لعروض وجودھا علی ما شھدت بہ العقول واطمأنت بہا
القلوب ھذا شان المرکب الخارجی اللذی کانوا فیہ یمترون
اما المرکب الذھنی فلو اخبر بما ارانی فیہ الحق تعالی وتقدس
فعسی ان یاخذ الجاھلون تلبیسے ولکن لا اخاف تحمیق السفھا

ولا تجهیل العلماء ان شاء الله فیقولوا ما شاؤا فانی لا ارید الا ما ارٰی
لها العزیز لو امعنت النظر لوجدت الجنس منشاء لوجود الفصل
والفصل مصداقا للنوع ثم لو خضت خوضا بلیغا واستقمت فیه
وما انبعثت مزیغا لوجدت ان الجنس والفصل کلاهما اعتباران
متمانعان عند حقیقة واحدة فمن ولد فی حضن اتباع الفلاسفة
وترٰی بین ایدیهم لما سمع مقالتهم قال هذا مقصدی فلو نظر
بعین مبصرة غیر عمیاء لرأی ان الحقائق کلها بائنة ما شمت
رائحة الترکیب واحدة بوحدة ذاتیة ما ذاقت ذائقة التکثر
والتعدد فانها حدود محیطة مفرزة محاطها عن غیرها لا تقبل
التقسیم فی جهة التحدید ولا سمت التحدد اما الاول فلما دریت
ان النهایات علی منهاج البدایات اطراف لمورد التقسیم لا اجزاء

له وامّا في السمت الآخر فلأن في تفتيت التقسيم بقاء المقسم في

اقسام وانه لا جهة تحت مقامه ولا اظن عاقلاً يشك في انها هالكة

عند تقطيعها وتفريقها افلا يرون ان الدائرة المربع والمثلث

وغيرها من الاشكال اذا قطعوها فلا دائرة ولا مثلث فما ذاك

الا لانها حدود محيطة مفرزة لمحاطها عن غيرها فمن رأى ذلك

بعين غير عمياء لرأى ان الحدود كلها اعتبارات فان الهيئة عن

التقسيم نائبة عن مظنته فالقول بان الجنس والفصل جزئين

للنوع قول هزل نعم لكل وجهة فلعل الذى دعاهم اليه

ان الانتزاعيات لما توقف وجودها على مناشئها والحصر بين يديها

اعيت العقول فى تعقلها وحدها فان عهدة العقول هى اراءة

الاشياء لا هى انشاءها كيف شاءت فاذن لا خفاء فى حصولها

بانفسها فيها او عندها على اختلاف اقوالهم والا فينقلب الاراءة
انشاء فلما رأوا الجنس لا يترك الفصل وحده بل اذا تحقق تحققا
معا ظن الذين يخرصون ولا يعلمون انه جزء لما يشير اليه الفصل
وما وجدوا شيئا آخر يقوم في جنبه الا الفصل فقالوا انها جزء
للحقيقة النوعية واما الذين اعينهم صافية وانوار انظارهم
ثاقبة فقالوا كلا انها لخطيئة وما كان ينبغي لنا ان نتبعها فالحقائق
عندهم متمائزة بذواتها متشخصة بحقائقها فمنهاجها في ذالك منهاج
الاشكال الهندسية التي لا تفتقر في امتيازها عن اخواتها
الا الى ذواتها فاذن الحقيقة النوعية هي الفصل ولا مدخل
فيه للجنس الا ان يكون منشاء له فانه حد له ونهاية فان الامتياز
والتشخص اللذين تدور عليهما رحى الحدود وهي الحقائق

لا نجدهما الا فی بدا لفصل ثمن اشرب قلبہ قوابھم فلا یکاد

ینزع عما علیہ ومن کان بمعزل عن جبھم یراہ سرابا دون عباب و

قشرا دون لباب فلما زال عن نظرہ قال لا احب الآفلین فلما رائے

الجنس منشاء للفصل قال ھذا مذھبے فلما رأے ان الذي ھو

منشاء لوجود الفصل لا یعطیہ الا لونا من لونہ والباقی باق کما

کان ثم ھو خاف تحتہ خفاء المطلق تحت قیودہ کما انہ یاخذ

عنہ تحددا و یظھرہ اظھار الالوان لونہ وجد ھما اعتبارین

متغانقین تعانق المعلولین علۃ واحدۃ قال ھذا المقصد الاعلی

ھذا اکبر فالفرق فے الثانی و الثالث ان المعتبر فے الثانی

منشاء بما ھو منشاء و الماخوذ فے الثالث لون من لونہ وطرف

منہ فاذن الھیئۃ المعلومۃ اذا قطع النظر عن کونہا حدا لھذا

ويكونان لذلك منشأ لاعتبار كونها حدا ونهاية لهذا ولونا

ووجها لذلك فاذا تبين لك ان الهيئة المعلومة حد

باعتبار انتهاء المنشأ اليه ولون باعتبار قيامها به وهما

اعتباران متغايران في حقيقة واحدة فثبت ان مرجع مضمونهم

في الجنس والفصل هما هذان الاعتباران تغايرا تغايرا لا يكاد

ينحل عقدهما فبذلك التلازم عند تحقق الهيئة مالوا الى

تركيبها وقالوا بجزئيتها والا فالامر كما قلت ان الهيئة بعد

تحققها منشأ لهذين الاعتبارين المختلفين فاذن الاجزاء

تكون ناشئة عن الذي يظنونه مركبا في التركيب الذي

وينعكس قضيته وجود الكل بوجود اجزائه فان ههنا الاجزاء

موجودة بوجود كلها وينقلب قصة الانتزاع فان الاجزاء

منتزعة منها على خلاف ما كان في المركب الا ان الركوب
الذى هو من قضية التركيب ههنا فالركوب المنشاء على
انتزاعياتها لكونها مسخرة او علوه عليها لا لعروضه لها كما
كان في المركب الخارجي واياما كان فمناط التركيب هو الركوب
ولذا كنت اقول ان مظنة التركيب فيها واحدة هذا وفيه
كفاية لمن سمع مقالاتى في امثال ذالك المقامات فلذا
نعرض عن هذا ونعرض عليك ما وعدناك في السماع
والغناء الا ان المبادى هوادى عندنا والمقدمات مقدمات
الدنيا فلذالك اقدم لك ما هدانا من المبادى الى المطلوب
فاعلم اولا ان دار الدنيا هى دار التكليف لا دار الجزاء فان
الجزاء حسنة كانت او سيئة انما هو لدار الاخرة ولكل اجل

تحقيق المبادى و المقدمات ١٨

کتاب فاذن کل ما کان فی الدنیا من سیئۃ او حسنۃ فانما تحمل

اعباء التکلیف الشرعی وتخفیف من نسبۃ لا لذاتہا فلو ادت الی المطالب

الشرعیۃ اداءً طبعیاً التحقت بالتکلیف واخذت من حسنہا الشرعی

ولو کان سیئۃ والا فہی علی حسنہا قبیحۃ اما تریٰ ان لذۃ الطعام لما

کانت داعیۃ الی اکلہ کیف ابیحت ولولاہا لکانت تجتنب الثقل

وھوناہ عنہ آمن للتحرز فما کان رجل یقرب الطعام فاذن لھدم

بنیان الانسان واختل النظام وانمحی مراسم العبادۃ وذھب

اسم الطاعۃ فالذی خلق لہا انما ھو الانسان لا الجمادات و

النبات قال اللہ تعالیٰ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون

وما عداہ فہو مخلوق لہ قال اللہ تعالیٰ ھو الذی خلق لکم ما فی

الارض جمیعاً ثم استویٰ الی السماء فسواھن سبع سموات زمانیا

ان الله تعالے قاضی حاجات العباد قد تکفل بحوائجها فقد قال
وما من دابة الا علی الله رزقها فمن تکفل لاعظمها حاجة
لا یدع علیه تهیم لاخفها مؤنته ولذالك قد یسمی قاضی الحاجات
وعلیه فلیتوکل المتوکلون ولا یشتغلوا بما لا یعنیهم فلو دخلوا
فی امر الرزق وما عداه من الحوائج فکانما خرجوا عن منصبهم و
مقامهم ودخلوا مدخلا الی نار تلفح لحومهم الی عظامهم الا ان
الرحمة سابقة والعنایة غالبة لا تترکهم تصیبهم عاقبة لغوهم
ومکروهاتهم واظن ان ما قالوا ان الوضوء مما مست النار ای
کما قال تبعته هذه المداخلة الکرو هة وکذا الامر بخلع الابسة
المقطوعة المخیطة المصبوغة عند الاحرام بل لانبة هذه الشاغلة
الممنوعة واذا تمکنت منی هذا فاعلم ان ... ت انما خلق

لاجل اظہار المضمرات و ابداء المکنونات وھذا سبیل التعلیم

فلو الحق بہ حسن الصوت لان الامر والنھی فی القلوب اثرا

لا تکاد تنقلب عما انقلبت الیہ ولذالک امر وابتغی القران

وقراءتہ بلحون العرب وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ما اذن اللہ بشئی ما اذن لنبی حسن الصوت او کما قال الا ان

فی القران غناء عن غناء کلام آخر فانہ جوامع الکلم و تبیان

لکل شئ فلے امر خلی عنہ و ای نھی فاتہ فاذن لا حاجتہ

الی الدعوۃ بغناء الاشعار و التغنی بھا بعد کلام الغفار نعم

لا شناعتہ قبل تعرض موجبات الکراھتہ فانظر من کلام ان حسن

فحسن و ان قبیح فقبیح فمن نظر الی ھذا اجاز لمن قلبہ مطمئن

بذکر اللہ و بذکر اللہ تطمئن القلوب ومنع من کان ھائما

فی فراق الاماد و الغناء و الهائی اشتیاق مشتهاۃ الجاؤر

و انطباع و هذا هو النفاق الذی ینبتہ الغناء انبات الربیع

البقل فان الحب و ما والاہ فانما هو للہ الجمیل والعبادۃ

و ما والاها للعزیز الجلیل و تلک لہ کالسبب للمسبب فان العبادۃ

و هی التذلل نتیجۃ الحب و اثرہ لولاہ ما تذلل احد لاحد اما تری

ان الطامع و الخائف کلاهما یتذللان بین یدی اقرانهما

لحب المال او نفسہ او العیال و اما العاشق المحب فحبہ ظاهر

عشقہ باهر و لا تجد تذللا یعدو عن هذہ الاقسام فاذا کانت

العبادۃ فی قبالۃ المحبۃ و انت احببت غیر اللہ فکانما نقضت

فیما قلت لا الہ الا اللہ و لا معبود الا اللہ و لکن علیک ان لا

تغفل ان انبات الغناء النفاق باثارتہا الاشتیاق و اشتعال

مشتعلۃ نار الفراق لا ارتبط احدهما بالآخر رابطۃ طبعیۃ فاذ

لو کان الغناء مثیرا للنفاق و الشقاق یکون ایضا مہیجا لداعیۃ

شوق الاسلام و الایمان فان الحب مشترک والمہیج و احد و

المحبوب اغیر و افضل و اعلیٰ و اجل واحب واجمل فان کان

لا نارۃ للنفاق محرما للمنافقین یکون لتہییج للایمان حلالا

طیبا للمومنین بل من عند اللہ محبوبا مستحبا الے ھھنا انتھے افکار

اھل الحقائق اما علماء الاحکام وھم ورثۃ الانبیاء و ان

رزق الآخرون عن میراثہم فمنہم من ذہب مذہب علماء

الحقائق ومنہم من سلک مسلک الانبیاء علیہم السلام بتحریم

الحلال علی الخواص و قرابۃ عرض العوام سنتہ الانبیاء علیہم

السلام فلما رائوا ان الغناء سنتہ المنافقین ولا مساغ للاجازۃ

بعض دون بعض للاختلاط والاشتباه فی الحالات سدوا
بابها ومنعوا عن اقترابها وقالوا ان فی القران جزاء من الغناء
وهذا هو مذهب اکثر الحنفیۃ کما یقولون لکن الحرمات بعضها
فوق بعض وبعضها دون بعض فالحرام الذی حرمت ذاۃ
عن فتنۃ الناس حقیق ان لا تقول فی مرتکبہ شیئا یسوء بل
علیک ان تغمض النظر فلعلہ من المحبین المومنین والمسئلۃ
مختلف فیها واختلاف العلماء رحمۃ فما یدریک ان تؤذی یس
فتؤذی اللہ تعالی وتقدس واذا احطت بما بسطت بین
یدیک تبین لک ان لذۃ السماع تابعۃ لمودی الاصوات فقضی
اللہ حاجۃ الاسماع بخلق الاصوات والنطق والالسنۃ
والحناجر ولما کانت الاصوات قارعۃ للصماخ شاقۃ لطباقها

خلقها الله تعالى و تقدس بلذة تواحت بها نفس السامع اقبلت
عليها اقبال المحب على المحبوب و الطالب على المطلوب الا ان
لذة اصوات المزامير و المعازف بمعزل عن تادية المعانى
و اظهار الضمائر و هى التى خلقت لها الاصوات و اللسان
الناطق فاذن تكون هذه اللذة مطلوبة لاجلها لا لغرض
خلقت له الاصوات و الاسماع و الصماخ و القراع فاذن
لا موالاة لها للتكليف فكيف التحليل ثم ان المزامير مصنوعة
للعباد و اخترعها بنى آدم و اصوات الحناجر خلقها خالق
آدم خلقها قضاء لحاجة الاسماع ثم حببها لعبد ما كانت موقلة
بقرع الصماخ بخلق اللذات فيها فلما كان لله تعالى حاجة فيها
اللذى احوجه الى اختراعها و اضطره الى ابتاعها اما كان

الغنية فی اصوات لطيفة و آلة طريفة فلما تدنست بايدی الناس
بعد ما كانت بمعزل عن المعانی فحق لها ان تحرم نعم لو كانت
قاضية لحب الانسان بالبيان لا غمضوا عن تضييع اوقات
الانسان و لا جازوا بها لكما اجازوا بالاطعمة المطبوخة و الا
المقطوعة فانها قاضية حوائج ودافعة مضاره هذا و فيه
غناء ان شاء الله عن كثير من الاقوال والحمد لله الكبير المتعال
فعليك ان تتامل فيه مرة بعد اخرى ثم عليك ان تنشط نوق
المعتاد فان الحياة بالميعاد و الموت بالمرصاد الا ان يحيط بالادوية
المستعملة فی المطب فانه عذر مقبول لما فيه من نفع الناس
حررت اليوم ما حررت و انا علی عجل لما انا علی ظهر السير غدا ان
بعد غد ان شاء الله فنستمع قريبا ان قاسما راح لعيد الا الي ...

نا من شوال برؤیتہ التاسع والعشرین فقد راے الہلال الیوم

ھہنا جم غفیر من الناس فقط الی ھذا المقام قد تمت النمیقۃ

العالیۃ لاستاذنا العلام خاتم الاذکیاء قاسم العلوم علے

العلماء فی تحقیق المرکب والاجزاء وبیان حقیقۃ السماع والغناء

کالآن یلتمس خادم حضرتہ العالیۃ فی خدمۃ الاخوان من

العلماء المتوسلین بسدتہ المتعالیۃ ان استاذنا ومولانا العلام

بعد ارسال ھذہ الرسالۃ الی ھذا الخادم بالتعجیل نعم علی قصد

السفر جبل الی بیت الرب الجلیل کما اشار الیہ فی ختام ھذہ

النمیقۃ الشریفۃ باشارۃ لطیفۃ لا یخفی لطفھا علی صاحب الطبع

اللطیف ولما کان ذالک الزمان المعلوم زمان محاربۃ الروس

بسلطان الروم فمن اجل ذالک ظن الظانون ان ذھابہ

رحمہ اللہ فی ھذا الوقت الی دیار العرب لیس الا لغرض ان

یدخل فی زمرۃ احیاء لا یموتون وذالک لان الناس کانوا

یعلمون من قبل انہ قدس سرہ کان قد فرغ قبل ھذا عن اداء

عبادۃ الحج فریضۃ ونافلۃ مرۃ بعد اولی وکرۃ بعد اخری

فظنوا فی ھذہ الحالۃ وظنوا انہ لیس داع لذھابہ العالی

الی تلک الدیار فی ھذہ المرۃ الا اس فخیم الشان احری لشانہ

الفخیم مناسبا لعلو ھمتہ ومقتضی لعادتہ المستمرۃ ولطیف ھذا

الخیال بدون التفکر فی المآل عرض لبالی باقتضاء الطبع من

فرط الحزن والملال فلما رجع رحمہ اللہ الی وطنہ المالوف

مع الخیر وعافیۃ الحال ودفع لقد وما الشریف من قلوب

خدام حضرتہ کلفۃ الملال سررت فی خدمتہ الشریفۃ

عریضۃ فارسل فی جوابہا الی شفقۃ علیّ بالعجلۃ نمیقۃ

عالیۃ مختصرۃ غیر طویلۃ وعریضۃ ذکرہا ایضا فی

ھذہ الجریدۃ لایخلو عن فائدۃ جدیدۃ ولا اقل من

حصول البرکۃ بکلام لخدام حضرۃ المتبرکۃ وھی ھذہ

النمیقۃ الثانیۃ لاستاذ العلوم

خاتم الاذکیاء قاسم العلوم علی العلماء

من الفقیر محمد قاسم الی جامع الکمالات

المولوی رحیم اللہ سلمہ اللہ تعالی السلام علیکم الیوم

ورد کتابکم الشریف فسرّنی سرکم اللہ انتم تسئلون عن

سر رحلتی فی الشتاء وما سواہ من احوالی فاستمع یا اخی

للحج فضیلۃ لاتکاد تبلغہا عبادۃ اخری ففیہ تنویہ شان المحبوب

ورجاء مغفرة الذنوب واثارة آثار المحبة واقامة
المواد المودة واعتلاق بالجمال واشتیاق الی الکمال
فهل من مذنب یکون صحیحا سویا لم یبلغ الی بیت الحرام
یسمع تلک الفضائل ثم لا یقطع الحبائل ثم قال الله
تعالی فی شان بیت الحرام ومن دخله کان آمنا وفی شان
نبیه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام ولو انهم
اذ ظلموا انفسهم جاؤک الخ وکانت خطیئاتی احاطت بی
فرأیت الاعتلاق بهذه الوسیلة ورجوت الغفران
بهذه الحیلة فلما رجعت ورکبت البحر اخذتنی حمی نافضة
واصابنی بها قیء شدید حتی شرفت منه علی الهلاک
واستیاس منی الاصحاب وظن الناس ظن السوء ولولا

ادعیۃ الاکابر والاصاغر لکنت الیوم نسیا منسیا نشفانی
اللہ بغیر دواء وقوانی بلا غذاء وردنی الی بیتی
صحیحا سلیما الا انی لما بلغ الیوم اشدی لما ان الطاقۃ
ذہبت سریا وعادت بطیئا ولتقرء منی السلام علی
مسیح الزمان حکیم محمد ابراہیم خان قد تمت
التمیقتان التی یفتان لاستاذنا العلام الحبر القمقام
الجامع بین الشریعۃ والطریقۃ کاشف رموز الحقیقۃ
صاحب الکرامات الخفیۃ والجلیۃ خاتم الاذکیاء
قاسم العلوم علی العلماء مولانا محمد قاسم النانوتوی
قدس سرہ العزیز نقلتہما عن خطہ الخاص المکتوب
بیدہ المجول اللہ دقق مرقدہ والآن احب ان الحق

بتمام کلامہ الشریف اما فی ہاتین الرسالتین اللطیفتین
کرامتیہ الشریفتین اللتین قد ابصرتہما بعینی ہاتین
لا اضام فی رویتہما کما لا یضام فی رویۃ القمر لیلۃ البدر
احدا ہما جلیۃ واخراہما خفیۃ اما الاولی فہی انما حضرت
فی خدمتہ المبارکۃ لاخذ شرف تکمیل العلوم منہ فشرعت
علی صحیح البخاری اولا منہ رحمہ اللہ وجعل وقت التدریس
حین فراغ عن صلوٰۃ الاشراق فذہبت فی خدمتہ
بالکتاب بعد فراغ عن الصلوٰۃ لاقرء علیہ حدیث
الرسول علیہ الصلوات فوجدتہ متکئا بالجدار علی ہیئۃ
السکون والوقار مشتغلا بالوظیفۃ وبیدہ المبارکۃ
السبحۃ کانت تظہر بالنظر الیہ الہیبۃ والعظمۃ ولما

فتحت الكتاب وشرعت القراءة فتنحى عن الجدار ودارى

بيده الى ان اكفف عن القراءة فسكتت متادبا على هذه

الكيفية العجيبة متعجبا ثم اقبل الى غضبان اسفا وقال

لى مخاطبا الى متاسفا ان ادنى مرتبة الادب لقراءة الحديث

الشريف ان يكون القارى متوضأ واذ ان نظرت الى حالى

فوجدتنى غير متوضى فعلمت بعين اليقين انه قدس

سره فى زمرة المحدثين كما انه فى طبقة المحدثين نظر بنور

اليقين الى بلا وضوء فى هذا الحين ثم بعد هذا ما قرءت

الحديث الشريف عليه فى حالة الحدث ابدا لا خطاء

ولا عمدا وهذه هى كرامته الجلية بلا مرية واما الثانية

اعنى كرامته الخفية فهى انه رحمه الله كثيرا ما كان يقول مخاطبا

بی علی سبیل التخصیص ان الدنیا مقدرۃ لکل واحد
من الناس قدرھا اللہ لہ تقدیر الا مزید بقدرہ ولا نکیر انہا
لا تزید ولا تنقص لاحد بالطلب ولا غیر الطلب بل ھی
تصیب الکل بقدر نصیبہ سواء طلبہا او لم یطلب نعم تحقق
بین کلتا الصورتین ھذا القدر من الفرق انک ان طلبتہا
تذھب امامہا متذللا کالعبد بین یدی المولی وان لم
تطلبہا تجیٔ ھی عندک بنفسہا حال کونہا ذلیلۃ کالجاریۃ
بین یدی مولاھا والغرض انہا فی کلتا الحالتین تصیبک بالتوا
بلا مریۃ بدون تفریق الکثرۃ والقلۃ فلک الخیار ان شئت
تاخذھا بالعزۃ وان رضیت اخذتہا بالذلۃ وکلما کان
رحمہ اللہ یقول ھذا القول مقبلا الی بالتخصیص ما کنت

أدری فی ذالك الوقت معناه وما كنت افهم فی ذالك
الحین رمز ماعناه ولكن لما ترخصت عن خدمته المتبركة
وحصلت علم الطب وكملت عمله واشتغلت بعلاج المرضی
فحینئذ دریت معنی كلامه اللطیف وفهمت رمزه
الشریف انه قدس سره بصفاء باطنه وفراسة قلبه
والنور الذی اودعه الله فی قلب المومن علم بالایقان
ان هذا الخادم لحضرته العالیة یصیر طبیبا بعد حین
من الزمان وحال اكثر الاطباء الا من رحمهم الله و
قلیل ماهم انهم فی حب الدنیا نشوان وفی طلبها
الوالهان والحیران فكان هذا الكلام منه رحمه الله
لی النصیحة مقتضی للشفقة ان لا ادخل فی زمرة اولئك

من اطباء هذا الحين المختارين الدنيا على الدين الى هو كم

غاية انهماك فى تحصيل الاموال غير مبالين وبال

الآخرة ونكالها فى البال فالحق معاذ الله بالاخسرين

اعمالا الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون

انهم يحسنون صنعا فوالله ما لبثت الى الآن نصيحته

المملوة بكرامته الناشئة عن شفقته وانا حال اشتغالى بالطبابة

عامل بما يجب الطاقة لا ادخل فى بيوت الا ...

الا كدخولى فى بيت الخلاء ولا ادح الامراء فى العذر

قط على الغرباء لا ادنس عرضتى فى تحصيل الدنيا ... اجعل

وقعتها فى مقابلة العقبى واعلم هذا الامر باليقين كانه

اراه بالعينين ان النصيب يصيب ولو كان بين الجبلين

وغير النصيب لا يصيب ولو كان بين الشفتين ثم اتخذت صنعة
الطبابة حيلة ظاهرية لكسب المعيشة واعلم باليقين ان الدنيا
فصل الى بهذه الحيلة ما كانت لى القدرة صافية كانت
او مكدرة بقول قدوة دينا وخليفة نبينا صلى الله عليه
وسلم امير المومنين عمر ابن الخطاب رضى الله عنه
ايها الناس اشتغلوا لوجه معيشتكم بيد الكسب واعتلوا
فى هذا الامر باتخاذ السبب فان الله تعالى لم يجر عادته بان
يعطى هى الرزق احدا بيده بلا واسطة ولعمرى القول
الحق ما قال من كان ينطق على لسانه الحق رضى الله عنه
فان انتظام هذا العالم منوط بالاسباب فلا تصحيحت
مناص لاحد من الناس عن اشتغاله بالاكتساب ولكن

لا یریب من آمن علی رسول الانس والجان، وقلبہ مطمئن بالایمان فی ان کلا من الاسباب والاکتساب حیلۃ ظاہریۃ لانتظام العالم من رب العالمین لا علۃ حقیقیۃ لہ فان العلۃ الحقیقیۃ لکل شئ عند ارباب الحقیقۃ انما ھی الارادۃ التامۃ للمختار التام والقادر المطلق علی التمام علی جمیع اقوالہ وافعالہ بعزتہ وجلالہ ومن ظن غیر ذالک فھو بالیقین ھالک کما یزعم المتخرصون من المومنین بزخرفات الفلسفۃ والمصدقین لاباطیلھا ھداھما و خذلھما اللہ۔

ولما کان نظرہ العالی قدس سرہ بالغا کمال البلوغ وعارجا غایۃ العروج الی اوج العلۃ الحقیقیۃ غیر مبالی بالاسباب الظاہریۃ فقد منعنی شفقۃ علی عن اتخاذ الاسباب

الظاهرية قائمة مقام العلة الحقيقية في تنفيذ ... عن

متاع الدنيا بها وصرف عنان الهمة اليها والالتفات عليها

كما يقتضيه شان الطبائع على ما جرت به العادة لاكثر اهل الدنيا

الا من عصمهم الله واعطاهم بفضله الامان وقليل ما هم

في الزمان فانظر ايها الخلاق الى صفاء ... سحر

صاحب العرفان كيف نظر بعين اليقين الى ...

الخفية وما سنح بعد مرور السنين فهذه الكرامة ...

له رحمه الله وان كانت خفية في الابتداء ولكن ...

جلية في الانتهاء هذا وفي ذكر ما بين الاخوين

ابقاء عن ذكر اخواتهما ذكرتهما انموذجة على ...

الحكاية لا تدع لتذكرة كرامة العديدة ...

کثیرۃ وعدھا غیر یسیر فاکتفوا علیہما و انظروا العین الحظ الیہما لعل اللہ یرزقکم برکتہ صلوحا و یعطیکم بہا فلوحا

ثم اعلموا ایہا الاخوان انی لما تالفت ہذہ الرسالۃ وبلغت النوبۃ الی تحریر ہذہ الکرامۃ رأیت استاذنا ومولانا العلام تلک اللیلۃ فی المنام انہ قدس سرہ قائم فی المسجد الجامع الذی فی محلۃ بلدتی ہذہ وحولہ ازدحام من الخواص والعوام وفی یدہ قرطاس مکتوب وہو یعظ بہ الناس بطرز عجیب مجلبا للقلوب وانا قائم بین یدیہ انظر متعجبا الیہ واتفکر فی قلبی ان عادۃ مولانا العلام لم تجر بوعظ الناس بہذہ الرقعۃ القرطاس فانہ کان مدام ما یعظ الناس بالتقریر لا بالتحریر

لما استیقظت من المنام اتفق تعبیر هذه الرؤیاء الصادقة

بمنع رب الانام ان فی وعظ الناس بواسطة التحریر

کان لطیفته الی ما ظهرت للناس کلما تنا الطیفة فی هذه

الرسالة التی تیقة فکانی قمت فی مقام فی تبیین مرا

وهذه الرؤیاء الصادقة ایضا فی الحقیقة من قد

کرامات تنبئ من اختصاص بی وعلی من شفقة والحمد لله

علی هذا والحق ان جملة تقریری وتحریری فی بیان حقا

العلوم و قائقها فی الواقع من کراما تنا العظمی

العلم من انا اللهم اجعل بحق محبتی

لاخوانی جمیع اخوانی من خدام حضرتنا العلیة

المتوسلین لبدل تنا المتعالیة علی

الحمد حمید مجید و فعال لما یرید قد فرغت عن تحریر ھذہ

الرسالۃ الموسومۃ بالحظ المقسوم من قاسم العلوم

فی احدی وعشرین من شہر الشوال

سنۃ عشرین بعد الالف وثلث

مائۃ من ہجرۃ سید الثقلین علیہ

وعلی آلہ واصحابہ الف

الصلوات والتحیۃ

آمین یارب العالمین

کتب ھذہ الرسالۃ الناقص احقر اضعف عباد اللہ محمد رحیم اللہ

اوصلہ اللہ الی ما یتمناہ فقط

تمت بالخیر

الحمد للہ! مقالات حجۃ الاسلام کی جلد نمبر 11 اختتام کو پہنچی۔

مقالاتِ حجۃُ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1

حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات

جلد 2

اسرار قرآنی
انتباہ المؤمنین
تحذیر الناس
مناظرۂ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 3

آب حیات

جلد 4

تحفہ لحمیہ
مصابیح التراویح
الحق الصریح فی اثبات التراویح
توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام

جلد 5

الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افادات قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائفِ قاسمیہ

جلد 6

اجوبہ اربعین

جلد 7

ہدیۃ الشیعہ

جلد 8

تقریر دلپذیر

جلد 9

قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10

گفتگوئے مذہبی
(میلہ خدا شناسی)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 11

قبلہ نما
تنویر النبراس
الحظ المقسوم من قاسم العلوم

جلد 12

فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اُجرت

جلد 13

مکتوب گرامی
مضامین ومکتوب الیہ
''انوار النجوم''
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اوّل
تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 14

مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم

جلد 15

مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 16

مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر رُڑکی

جلد 17

جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم و فضل اور حالات وواقعات پر متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات

Our online Islamic Bookstore:
Email Address: talefat@gmail.com
www.taleefat.com
Like us: facebook.com/taleefat

اِدارۂ تالیفاتِ اَشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
0322-6180738, 061-4519240